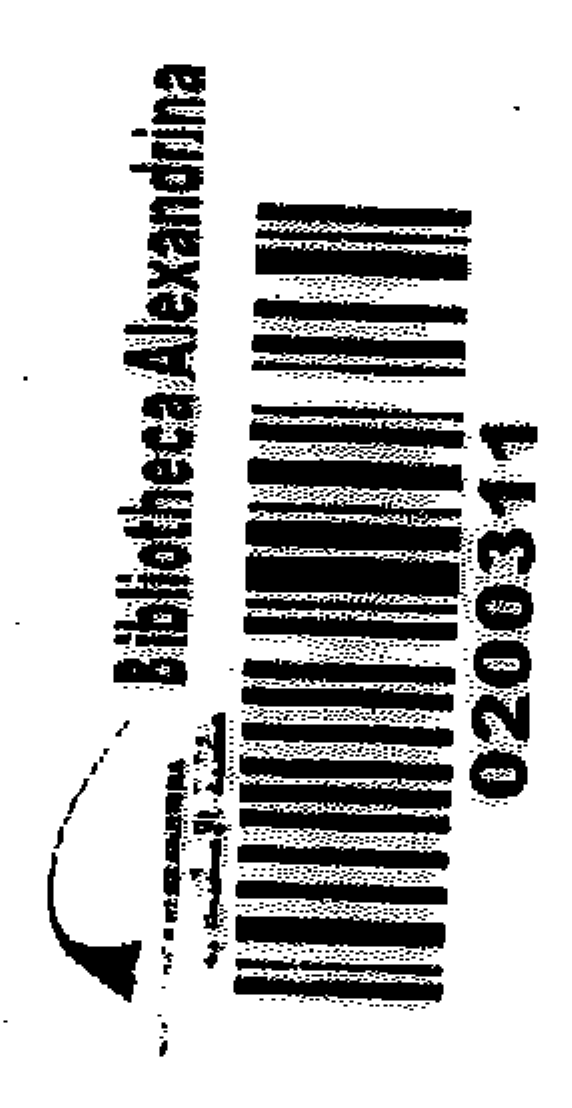
وليم الشريف

المسيحية، الإسلام والنقد العلماني





دار الطليعة - بيروت

المسيحية، الإسلام
والنقد العلماني

بيروت ـ لبنان
ص.ب: ١١١٨١٣
تلفون: ٣١٤٦٥٩
فاكس: ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠٠٠

وليم الشريف

المسيحية، الإسلام والنقد العلماني

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

□ «إن أعظم وأهمّ مساعدة للتعرُّف على حقيقة أنفسنا، هي وجهة نظر أولئك الذين أصبحوا ضحايانا»(*).

يورغين مولتمان

(*) Hilary Regan and Alan J. Torrance (eds.), *Christ and Context* (Edinburgh: T & T Clark, 1993), p. 62.

مقدمة

الخطاب الديني والنقد العلماني

من منا لا يشعر بأثر الخطابات والرموز الدينية على الفضاءات العقلية والممارسات السلوكية للمجتمعات الإنسانية؟ من منا لا يرى ضرورة إيجاد حلول حاسمة لصراعات الخطابات والجماعات الدينية؟ ومن منا ينكر أهمية تطبيق منهجيات «النقد العلماني»، أو المنهجيات النقدية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، من أجل فهم أفضل لعالمنا الدنيوي؟ هذه أسئلة بحاجة إلى أجوبة واضحة المعالم. لذا ما يهمّنا في هذا الكتاب هو تحليل الفضاءات العقلية والأسس النظرية للخطابات المسيحية والإسلامية نظراً لأثرها الشديد على جماعات إنسانية كثيرة، مع تبيان ضرورة استخدام منهجيات النقد العلماني لفهم العلاقات المعقدة بين المسيحيين والمسلمين الفاعلين، والخطابات الدينية، والعالم الدنيوي.

لكن قبل الشروع في ذلك، لا بد من طرح أسئلة مهمّة أخرى لتوضيح غاية هذا الكتاب: هل يستطيع مثقفون مسيحيون ومسلمون أن يجلسوا حول طاولة مستديرة ويناقشوا قضايا إنسانية ملحّة؟ أليس من المتيسّر لهم، على الأقل ككائنات إنسانية مفكّرة، أن يجدوا أرضية مشتركة لتعاون مفيد في ما بينهم؟ هل من مصلحة البشرية أن تستمر خطابات وجماعات دينية وعلمانية في النزاع مع بعضها البعض من أجل مصالح ذاتية مُتخيَّلة لأديان تاريخية وعقلانيات نقدية؟

للإجابة على مثل هذه الأسئلة الملحّة، قد لا يبدو ضلالاً أو عبثاً

أن نقترح، في مستهل هذه المقدمة، أن نعلمن الفضاءات العقلية المسيحية والإسلامية، ونطوّر ونعيد صياغة البُعد السياسي الأساسي لخطابات مسيحية وإسلامية، ليستطيع أن يُشارك في مشروع النقد العلماني، وفي عملية النقد الذاتي[1]، وفي النضال المستمر ضد اضطهادات وهيمنات إنسانية، ليس إشباعاً لنزوة من أجل فردوس خارج نطاق الأرض، بل من أجل حرية، وعدل وسلام على نطاق العالم. . هذا البُعد السياسي الأساسي، الذي قد يعزوه لاهوتيون مسيحيون وفقهاء مسلمون إلى الخطابين الإنجيلي والقرآني، نجده مُنَظّراً جزئياً، وربما عاطفياً، في نصوص عديدة وضعها نقّاد دينيون لتسويات تركيبية ظالمة.

من وجهة نظر مسيحية، يمكن للقارىء أن يطّلع على **بوق الوعي** لمارتن لوثر كنغ، و**لاهوت التحرير** لغوستافو غوتيريز، و**الدين: أفيون الناس أو أداة التحرير** لروبن ألفس، و**الكريستولوجيا على مفترق الطرق: طريقة أمريكية لاتينية** لجون سبرينو، و**عيسى المسيح المحرر** لليوناردو بوف، و**تحرير اللاهوت** لخوان لوي سيغاندو، و**فلسفة التحرير** لإنريكي دوسل، و**نحو خلق مسيحي سياسي** لميغويز بونينو، و**نحو لاهوت للكفاح** لإليزار س. فيرناندز، وغيرهم كثير.

أما على الجانب المسلم، فينبغي أن أذكر كتاب فريد إسحاق **القرآن، التحرير والتعددية: وجهة نظر إسلامية في التضامن الديني ضد الاضطهاد**، الذي ألهمه الكفاح الإفريقي البطولي ضد التمييز العنصري في جنوب إفريقيا. إنني عن قصد أذكر عنواناً واحداً لأنني أعتقد أن دراسات إسلامية كثيرة، لأسباب معرفية وتاريخية ونفسية، قد فشلت

(١) لا أقصد هنا «النقد الذاتي» للمفكّرين العرب، من أمثال جودت سعيد وخالص جلبي، الذين لا يحاولون إحداث قطيعة جذرية معرفية ونفسية مع كل الفضاءات العقلية التقليدية للتراث العربي والإسلامي القديم.

أساساً في إنتاج منهجية دينية قابلة للتطبيق والنمو وتدعم نضالاً تعدّدياً لحل مشاكل إنسانية معاصرة. إنما هذا لا يعني أبداً أن المسيحيين كانوا ناجحين كثيراً في هذا المجال.

إنني لا أتكلم هنا عن موافقة خانعة أو معارضة عمياء لمناظرات دينية وعقلانية؛ بل أرى أن الهمّ المحرّك هو، بالأحرى، الحضور الواقعي لإدراك حيّ الضمير ونشاطات يعوّل عليها لكفاح من أجل حرية إنسية وعدل إنساني. لذلك، فإنه من المهمّ بالنسبة للمثقفين المعنيين أن يُظهروا النقائص الأساسية للخطابات الدينية، ولنظريات معرفية، ومنهجيات أكاديمية قامت بعزل وتقسيم المعرفة الإنسانية إلى المجالات المصطنعة للاهوت، والفلسفة، والعلم، وعند البعض، علم النفس، والآداب، والتاريخ. إن التخصّصات والحرفانيات الأكاديمية الصارمة قد حملت الباحثين على إغفال النيّات الأصلية، والمقاصد المخطّطة، والمضاعفات الناجمة عن أفكار وسياسات عملية. لهذا، فإن الدراسات التنقيحية النقدية والأفكار الثاقبة المعنية لمثقفين علمانيين معارضين من أمثال وليم دو بويس، وأنطونيو غرامشي، وحنا أرندت، وفرانتز فانون، وميشيل فوكو، ويورغين هابرماس، ونعوم تشومسكي، وفردريك جيمسن، وسيرج لاتوش، وإدوارد سعيد، ورانجيت غوها، وإقبال أحمد، وسمير أمين، وأنور عبد الملك، وسيد الأتاس، وماساو ميوشي، هي على درجة عالية من الأهمية.

لا تزال هناك نقاشات واسعة تدور في الفضاءات الاجتماعية والأكاديمية حول العلاقة المعقدة بين الدين والسياسة. فرغم أن الدين، كنظرة شمولية عميقة، وكحركة تاريخية، وكنظام ثقافي، له أعظم الأثر على المسار الإنساني للتاريخ والأفكار كما صوّر ذلك على سبيل المثال المؤرّخ الكاثوليكي كريستوفر داوسن (جزئياً في كتابيه **الدين وصعود الثقافة الغربية وتحرّيات حول الدين والثقافة**)، يعتقد بعض الباحثين

العلمانيين أن الدين يجب أن لا يُسيّس؛ إذ ليس للدين أية صلة بالسياسة الواقعية لأنه فوقطبيعي وروحي بطريقة غير ذات صلة وغير منطقية. ليس هذا ما أراد ماكس ڤيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٣٠) في دراسته الاجتماعية الفذة، رغم بعض عنصريتها، أن يبرهن عليه ولا سيما في كتابيه **الخُلُق البروتستاني وروح الرأسمالية** و**علم اجتماع الدين**. فأعمال أخرى، مثل **الدين وصعود الرأسمالية** لريتشارد هنري تاوني، و**الشعيرة، السياسة والقوة** لديفيد كيرتزر، قد فحصت الدور المعقّد للدين في الحياة السياسية. تأمل أيضاً كلمات موهانداس كرمشند غاندي (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨)، رائد حركة المقاومة غير العنيفة في الهند، الذي قال: «الذين يقولون إن الدين ليس له أي صلة بالسياسة، لا يعرفون ماذا يعني الدين»[1].

هذا لا يعني أبداً أنه يجب أن يكون للدين ولمؤسساته التقليدية سلطة سياسية تشريعية فوق المجتمع المدني، بل يعني أننا لا نستطيع أن ننكر أثر الدين وخطاباته ورموزه ومؤسّساته على السياسات العملية. بكلمة أخرى، رغم أن فلسفات فكرية، وعلوماً تقنية، وإعلاماً صانعاً للصور لها تأثير جدّي على سلوكنا وتفكيرنا، وخلقت تحدياً محرجاً للدين التقليدي، إلا أنه من الواضح أن أدياناً معارضة لا تزال لها الحافز الأقوى والقوة الغالبة لتشوّش شؤوناً اجتماعية سياسية، وتثير عواطف ووجدانيات غير مستقرة، ليس فقط لأنها تقدّم إيماناً، وأملاً، ورسالة، وسبيلاً ذا معنى، بل لأنها تستطيع أيضاً أن تكون سلطوية وقضائية بالإكراه.

---

(١) M. K. Gandhi, *An Autobiography or the Story of my Experiments with Truth* (Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1997), p. 420. [ترجمه للعربية منير البعلبكي بعنوان: **قصة تجاربي مع الحقيقة**، بيروت، دار العلم للملايين].

إن «المسيحية» و«الإسلام»، رغم خطاباتهما المربكة وتعميماتهما الهائلة، يُعتبران أقوى الأديان التوسعية في العالم. لذلك، فإن المسيح الفلسطيني عيسى والنبي العربي محمد هما أعظم الشخصيات أثراً ونفوذاً في التاريخ الإنساني. إن شخصيات أخرى لامعة مثل البوذا وكونفوشيوس (كونغ فو ـ تزو أو كونغ فو ـ تسي) لهما أتباع كثيرون في جنوب وشرق آسيا، لكن النشاط العالمي للبوذية والكونفوشيوسية يبقى، من دون أدنى شك، أقلّ من فعالية الظاهرتين المسيحية والإسلامية. وفي هذا الصدد، من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن برتراند راسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠)، أحد أعظم المفكّرين العمالقة في القرن العشرين، لم يستطع، رغم أن نقده للدين التاريخي كان قاسياً بلا مواربة، أن يخفي إعجابه الفضولي بالبوذا والسيد المسيح: «لو كان عليّ أن أختار أربعة رجال ممن كان لهم من القوة أكثر من غيرهم لاخترت بوذا والمسيح. . .». وليؤكد نقطته البليغة هذه، كان على راسل أن يقر تبعاً لذلك بأن البوذا والسيد المسيح قد طلبا القوة التي تحرِّر الآخرين «بإظهار كيفية التحكّم بالرغبات التي تولِّد النزاعات ومن ثم هزيمة العبودية والخضوع»(١). هذا ما قاله أعظم فيلسوف مثير للجدل في بريطانيا عن البوذا والمسيح، رغم أن لا أدريته المُفْحِمة قد صوَّرت بجلاء تام في كتابه **لماذا أنا لستُ مسيحياً**. في الواقع، إن المرء بعد قراءته تعليقات راسل الأخّاذة هذه، ليتساءل بتعجّب: كم من البوذيين والمسيحيين قد فهموا البوذا والسيد المسيح بتلك الطريقة الجذرية؟!

الظاهرة الإسلامية، في المقابل، لها قصة أخرى غير عصيّة على الإدراك. في نقاشه النافذ للمؤرِّخ والفيلسوف الفرنسي إرنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) ونظرته المزدرية إلى الإسلام، يقول إدوارد سعيد،

---

(١) Bertrand Russell, *Power* (London: Unwin Hyman Ltd., 1988), p. 185.

أحد أعظم المثقفين النقديين في عصرنا، في كتابه **العالم، النصّ والناقد**: «رينان ما تعامل قط مع الحقيقة الدنيوية للحضور الثابت لأديان مثل الإسلام؛ أديان لا تزال تستطيع أن تُوجد وتكون قوية حتى في عصرٍ استطاع ثقافياً أن يبرهن بلا أدنى شك أن الدين شيء من الماضي. هذا هو مأزق رينان الثقافي ونقطته العمياء مهما آمن هو نفسه بأنه قد تعالى على الدين»(١).

إنني لم أقتبس التصريحات آنفة الذكر لأقبلها أو أدحضها؛ إن همّي الأول هنا هو أن أبيّن أن المثقفين الحقيقيين لا يستطيعون أن يديروا ظهورهم للحقائق الظاهرة لعالمنا الدنيوي، حتى ولو عارضوا خطابات دينية رائجة. إن الظاهرتين المسيحية والإسلامية، ككل، حقائق جذرية كاسحة على الأرض، ومن ثم يتعين على المثقفين المعنيين أن يتعاملوا ويتحاوروا مع الخطابات الدينية المسيحية والإسلامية، سواء أقبلوا أم لم يقبلوا أفكارها الأرثوذكسية. لذلك، فإنه من المؤسف أن نذكر أن كثيراً من المثقفين العلمانيين، خلال معارضتهم للنقد الديني، لم يكونوا منصفين ويقرّوا بالحقيقة، وهي أنه رغم أن السيد المسيح والنبي محمداً لم يكونا أباطرة أغنياء أو فلاسفة متشككين، فإن الآثار الدنيوية لشخصيتيهما الفريدتين على المسار الفكري والاجتماعي السياسي للتاريخ كانت قوية جداً. هذه الخيانة العقلانية، المتأثرة جزئياً بانحياز سياسي وثقافي، تذكّر المرء ببعض المفكرين «اليساريين» و«الجذريين» الذين لم يزعجوا أنفسهم بشجب الهيمنة الشيوعية وأتباعها المتسلطين في «العالم الثالث»، رغم أن كتبهم ومقالاتهم مليئة بنقد «الهيمنة الغربية».

على المنوال نفسه، أغفل نقّاد أدباء قدراً كبيراً من الأدب النقدي الذي كُتب من وجهات نظر مسيحية وإسلامية. إنني لا أناقش هنا

(١) Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (London; Faber and Faber Ltd., 1984), p. 281.

صلاحية أو عدم صلاحية آراء مسيحية وإسلامية؛ ما أحاول قوله هو أن النقّاد المعنيين لا يستطيعون أن يُبعدوا أعمالاً دينية عن بحثهم الأدبي، لأن الخطاب الديني له طريقته التطفلية الخاصة في التأثير على الأدب، والثقافة، والهيمنة السياسية. بتعبير آخر، إذا أراد المرء، على سبيل المثال، أن يستوعب الجذور والأشكال المتنوعة للهيمنات السياسية الأوروبية العرقية التمركز، فإنه لا يكفي أن يعتمد فقط على أجناس معيّنة لأعمال أدبية وضعها كتّاب مثل غوستاف فلوبير، وماثيو آرنولد، وجوزيف كونراد، ووليم بتلر ييتس، وجيلبرت كيث تشيسترتون، وإدوارد مورغان فورستر، وجيمس جويس، وتوماس ستيرنس إليوت، وإريك أورباخ، وجان بول سارتر، ورايموند وليمز.. إلخ؛ بل على المرء أن يتفحّص أيضاً الباثولوجيا اللاهوتية الدينية للهيمنة السياسية. إن أعمالاً ذكية ومحرِّضة مثل **الاستشراق** و**الثقافة والإمبريالية** لإدوارد سعيد، لها أهمية عظيمة. لكن لتكمل مثل هذه الأعمال العميقة، يتمنى المرء أن يقوم مفكّرون نابهون آخرون بتوضيح الأثر والملابسات المرعبة لدراسات وخطابات دينية على تحفيز ثقافات مناوئة وسياسات استعمارية، لأن كل ما يُسمى بالأديان التوحيدية وخطاباتها هي أساساً سياسية، وبالدهاء تُستعمل من قبل صانعي الإجماع للتلاعبات السياسية. بالفعل، لا يوجد كتابٌ لا يزال موحياً ومراوغاً في آن أكثر من «الكتاب المقدس» أو المصحف القرآني، أكثر الكتب قراءةً واقتباساً في التاريخ.

لئن شهد عالم المعرفة وتاريخ الأفكار (كما نقرأ على سبيل المثال في **أفكار ورجال: قصة الفكر الغربي** لكرين برنتون، و**تاريخ الفلسفة** لفريديرك كوبلستون، و**تاريخ الفلسفة الغربية** لبرتراند راسل) فلسفات ذكية أُحكمت من قبل فلاسفة استثنائيين من أمثال أفلاطون، وأرسطو، ورينيه ديكارت، وباروخ سبينوزا، وعمانوئيل كانط، وهيغل، إلا أن

الحقيقة الصارخة هي أن نفوذهم لم يعدْ كبيراً جداً. يبدو أن عالمنا المضطرب لم يعد لديه متسع كافٍ من الوقت ليهتمّ بالأفكار المعقدة للمثالية، والواقعية، والذرائعية، والموضوعية، والإيجابية والوجودية. يدلّ هذا الإهمال المحسوس على أن المشكلة مع الفلسفات التقليدية هي أنها استمرت في أن تكون أكاديمية، وغير عملية، وحتى غير مفهومة؛ إنها لم تغادر أبراجها العاجية الأنانية[1]. هذا المأزق المعقد يقود المرء إلى أن يلاحظ أنه على الرغم من أن فلسفات فكرية قد أثّرت في سياسات دول، إلا أنها التقنية العلمية، لا الفلسفة التأملية، من أثّر كل هذا التأثير في طريقة حياتنا.

إن هذا ليس كلاماً رومانسياً أبداً. فربما باستثناء الماركسية، لا توجد حركة فلسفية واحدة تتمتع بكل هذا النفوذ العالمي والأتباع المجادلين كما تتمتع الأديان العظمى. وعلى العكس من فلسفات متنوّعة، لا تزال الظاهرتان المسيحية والإسلامية تتقدمان وتقاومان باستمرار؛ فما من قوة مهيمنة تستطيع أن تتجاهل دورهما النقدي في عالم السياسة والتغير الاجتماعي. هذا بالطبع لا يعني أن تعاليم الديانتين المسيحية والإسلام قد استُعملت لأغراض جيدة؛ بل لقد استُخدمت التعاليم الدينية المسيحية والإسلامية بطريقة كليّة من قبل حكّام استبداديين ومؤسّسات أرثوذكسية لتحصل على القوة وتستأثر بها، ولتقضي على مفكّرين نقديين وحركات نقدية. إن هذا هو أحد الأسباب التي ينبغي أن تحمل المثقفين المعنيين، بصرف النظر عن أفكارهم المختلفة، على التفكّر جدياً بالعلاقة التي لا مفرّ منها بين الظاهرتين المسيحية والإسلامية.

من هنا، فإن هذا الكتاب الاستهلالي هو محاولة عالمة لاستكشاف متطلّبات معرفية ومنهجية قد تقود إلى حوارات حضارية

(١) إن فلسفة جاك دريدا مثالٌ على ذلك.

حقيقية بين مثقفين مسيحيين ومسلمين. إنني أقول «مثقفين» بسبب اللاجدوى المعيقة للجدالات اللاهوتية الدينية، وبسبب عدم تضمّن معظم الأعمال حول الحوار المسيحي ـ الإسلامي صراحةً لأي نقدٍ عميق لأفكار مسيحية وإسلامية، أو للأفكار المعنيّة للمثقفين العلمانيين. فمثل هذه الأعمال تميل إلى أن تكون عقائدية، جدالية، ورومانسية، أو تجدها قد فشلت بوضوح في التحقّق من المصداقية التاريخية والأخلاقية للتعاليم الدينية، أو في إجراء بحث نقدي لقضايا سياسية اجتماعية معاصرة من تلك التي تؤثّر في شعوب العالم. لذلك، فإن كتابنا هذا يحاول أن يقيم التوازن، ومن ثم يوفّر تحاليل نقدية للحوار المسيحي ـ الإسلامي، في حين أنه يتحدى تلك الفكرة العامة القابلة للنقاش والقائلة إن الدراسة العلمانوية (التي تريد أن تقضي نهائياً على الدين حتى كفكرة أكاديمية ثقافية) تتجاوز كثيراً طريقة الخطاب الديني في فهم قضايا العالم. وعليه، فإن هدف هذا الكتاب ليس حواراً دينياً عقائدياً، إشباعاً لإرضاءات لاهوتية وخيالية، لكنه بالأحرى حثّ المسيحيين والمسلمين على العمل من أجل حوارٍ بنّاء كفيل بحل قضايا إنسانية معاصرة خطرة. لذلك، فإن محاولة مبدئية لوضع خطوط معرفية لحوار عميق، أو قُلْ لخطة عمل عالمة، بين مثقفين مسيحيين ومسلمين، تعدّ ضرورية جداً وفي وقتها تماماً. وهذه المحاولة، يجب أن يقرّ المرء، شاقّة لأسباب عديدة، منها:

١ ـ أنها تنقد بطريقة لا مفر منها، وكمبدأ عام، الأفكار غير التحررية للعلمانوية، ولاهوتات دينية محافظة، ودراسات أرثوذكسية، وتهدف إلى إيجاد طرق حقيقية لتعاونٍ متين متبادل بين مثقفين مسيحيين ومسلمين يعملون من أجل العدل والسلام والتغيّر الاجتماعي السياسي.

٢ ـ أنه لا يزال هناك كمّ هائل من التحاملات الضارة متوارثة بالأخص من الأيام القديمة للحملات الصليبية والاستعمارات الإسلامية

والأوروبية. وهناك أيضاً مؤسّسات تقليدية ودراسات ظلابية تجعل جهداً كهذا معركة شاقة.

٣ ـ أن أحوالاً سياسية كثيرة لها آثار معتبرة على العلاقات بين جماعات مسيحية وإسلامية. فقضية فلسطين، أو ما حدث في بعض الدول خلال حرب الخليج في ١٩٩٠ ـ ١٩٩١، أو ما حدث بعد التدمير الشنيع لمسجد في أيودهيا (الهند) في ٦/ ١٢/ ١٩٩٢، أو خلال قصف العراق في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨، هي أمثلة واضحة على تلك الأحوال السياسية.

٤ ـ أنه لا تزال هناك حروب متزايدة ومريرة بين قوى علمانوية ومنظمات إسلاموية. وتشجع هذه الحروب البغيضة مجموعات وأفراداً على الظنّ بمثقفين علمانيين من أهل البلاد كغرباء أو كمتعاونين خونة.

٥ ـ أنه لا تزال تجري صراعات واقعية عنيفة تحت اسم الدين، في كشمير، وفلسطين، ويوغوسلافيا السابقة، والفيلبيين، ومصر، والسودان، والجزائر، ونيجيريا، وسواها. ولا تقول مؤسسات كثيرة شيئاً رسمياً عن هذه الصراعات؛ لذا يقود حيادها المشكوك فيه الإسلامويين إلى الظن ظنوناً مَرَضية بشخصيات ومؤسّسات علمانية.

٦ ـ أن قوى سياسية أوروبية وأمريكية، مدعومة من قبل مؤسَّسات أكاديمية واقتصادية، لا تُعامل بلداناً عربية و«مسلمة» كشركاء متساوين، هذا إنْ غضضنا الطرف عن دعمها المادي لدول غير ديمقراطية، رغم تأييدها الظاهر للديمقراطية وحقوق الإنسان.

٧ ـ أن كل المجتمعات الموصوفة بالمسلمة، سواء في دولة علمانوية كتركيا، أو في دولة محافظة كالسعودية، لا تزال محكومة بأنظمة غير ديمقراطية ولا تسمح بإعادة تفكير نقدي وإيجابي بالظاهرة الإسلامية.

هذه الأوضاع المتقلقلة ينبغي أن تجبر المثقفين المسيحيين والمسلمين على تفحّص معرفتهم الحقيقية، وعلى إعادة التفكّير النقدي بالمسيحية والإسلام، وعلى النظر بجدية إلى خلق فرص لقيام تعاونٍ بارع ومتبادل بينهم. ينبغي أن يكون ملزماً للمسيحيين والمسلمين أن يعتنوا بإخوانهم البشر، ويشاركوهم معاناتهم، ويناضلوا بكل طيبة قلب معهم من أجل العدالة والسلام والكرامة الإنسانية. أو كما قال عيسى المسيح: «ينبغي أن تحب جارك كما تحب نفسك»(١).

إن هذه المقدمة هي، بطريقة ما، تعبيرٌ عقلاني لقناعات شخصية تبلورت وتأكدت لديّ بعد تجارب مُعتبرة مع مسيحيين ومسلمين متدينين ومع باحثين علمانيين. ربما كُنت محظوظاً لأن خلفيتي الدينية والوطنية قد جعلت من السهل عليّ أن أنفذ إلى داخل جاليات مسيحية ومسلمة ومؤسّسات دينية، بينما زودني عملي الأكاديمي بالفرصة لأطوّر علاقات مهنية مع مثقفين علمانيين.

ما أستطيع أن ألخّصه هنا هو أن تجربتي الخاصة في كثير من البلدان قد أقنعتني بأن المشكلة الحقيقية مع العلماءالأكاديميين ليست هي التجنّب الصرف للتطبيقات الشاملة لمنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية في مجال دراسة الأديان، بل هي تحديداً افتقاد الاهتمام المعوّل عليه لتخفيف المعاناة المتأصلة للشعوب المضطهدة. هذا لا يعني أبداً أن المنهجيات القاطعة للعلوم الإنسانية والاجتماعية لا تخدم الإنسانية في تطورها وتقدمها. بل ما ينقص حقيقيةً هو «الشفقة غير المحتملة حيال معاناة الجنس البشري» كهوى «قوي ساحق»، كما قال

---

(١) متى ٢٢:٣٩، مرقس ١٢:٣١، لوقا ١٠:٢٧. لقد ذكرت كلمة السيد المسيح هذه لأن أغلب المسيحيين والمسلمين يقدّرون ويحترمون تعاليم عيسى المسيح، ولقد قال النبي محمد أيضاً قولاً مماثلاً.

برتراند راسل في التمهيد المتّقد لـ **سيرته الذاتية**[1]. هذه «الشفقة غير المحتملة» تتطلّب ثمناً غالياً. أعني عندما نحاول أن نخفّف من معاناة الإنسانية، ونحسّ بالوحدة الكونية للأرض، فعندئذ يجب أن نُدرك الخطر الكبير في السماح لأشخاص، وأفكار، ومؤسّسات، وقوى سياسية بأن يهدّدوا الحياة الإنسانية. بالنسبة للمثقف المتدين (المسيحي والمسلم)، لا يمكن فهم هذا الإدراك الدنيوي بشمولية إلاّ إذا حاولنا أن نشعر بالقوة غير المتخيّلة لله الذي خلق هذا الكون الهائل من حولنا.

ربما يسأل المثقف المتدين نفسه هنا هذا السؤال الممكن فهمه: «لماذا ينبغي أن أهتمّ بمعاناة البشرية إذا كنت أعتقد أنه لا أحد خلقني، وأنني سوف أخسر كل شيء أعمله في هذا العالم بعد الموت؟». بكلمة أخرى: لماذا ينبغي على المرء أن يهتمّ بالعالم الدنيوي إن كانت الحياة الإنسانية بلا معنى وبلا هدف؟ هنا تبرز الأهمية البديهية للدين وللروحانية النفسية، وهنا يختلف المثقف المتدين مع المثقف العلمانوي. فبينما يعتقد المثقف العلمانوي أن الدين هو مذهب بدائي قوامه الخرافة والخضوع، يعتقد المثقف المتديّن أن الدين، أو الشعور النفسي للروحانية، جزء أساسي من تركيبتنا الإنسانية، لأنه كيف يتسنى لشخص نبيه أن يتجاهل السر الغامض لخلقنا، وحياتنا ومماتنا؟ وإذا كانت «الثقافة» بالنسبة لإدوارد تومبسون، مؤلّف **صنع الطبقة العاملة الإنجليزية**، هي «طريق شامل للكفاح»، وبالنسبة لرايموند وليمز هي «طريق شامل للحياة»[2]، فهل يُمكن للدين أن يكون أيضاً طريقاً شاملاً للكفاح والحياة؟

---

(١) Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand Russell, 1872-1914* (Boston: Little, Brown & Co., 1967), p. 3.

(٢) Raymond Williams, *The Politics of Modernism: Against the New Conformists* (London: Verso, 1994), p. 2.

لكن سرعان ما نواجه الحجّة القائلة إن الدين ضار وسلطوي، ولا يستطيع أن يحلّ كل مشاكلنا الإنسانية. إن «الكتاب المقدس» والمصحف القرآني كتابان تاريخيان (لأنهما تموضعا وظهرا في تاريخ إنساني خاص)، ومن ثم لا يستطيع المرء أن يضخّم دورهما الموضعي ويزعم أن فيهما حلولاً خالدة لكل مشاكلنا الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والنفسية، والبيئية. إن هذه هي مشكلة «لاهوتات التحرير» التي تكبّر الدور السياسي لـ«الكتاب المقدس» والمصحف القرآني، متجاهلةً الحقيقة الأخلاقية وهي أن بعض الإعلانات والتفاسير التقليدية لنصوص هذه الكتب التدشينية ليست تحررية أبداً في عصرنا الحالي (أقول ذلك وفي ذهني نصوص وتفاسير لسفر يشوع ولسورة التوبة). يجب على المرء أيضاً أن يعارض كل سلطة غير ديمقراطية، وقسرية سياسية للخطاب الديني على المجتمع المدني. مع ذلك، يمكن التكلّم عن الدين كإيمان وشعور تقدمي ومفهوم منفتح، ومما يلهم المؤمنين على مقارعة كل أنواع الظلم، وليس عن الدين كأرثوذكسية نظامية، ودوغماتية مغلقة، وطائفية تاريخية. هذا ما حاول الفيلسوف الهندي الحصيف سارفيبالي رادهاكرشنان (١٨٨٨ ـ ١٩٧٥) جزئياً أن يوضّحه في كُتُبه القيمة مثل: **الدين الذي نريد، ونظرة مثالية للحياة، والشرق والغرب في الدين، وأديان شرقية وفكر غربي، والدين والمجتمع، وشفاء الدين، والدين في عالم متغيّر، والدين والثقافة، والأزمة الحالية للإيمان**[١].

استمعْ إلى رادهاكرشنان وهو يقول: «عندما ينتاب الإنسان شعورٌ أو خوفٌ بأنه بعد كل شيء الحياة تعني لا شيء، وتقود إلى لا مكان، وفي النهاية لا أحد حقاً ضرورياً ولا شيء له قيمة، فإنه لا يستطيع أن

(١) انظر: Robert N. Minor, *Radhakrishnan: A Religious Biography* (New York: State University of New York Press, 1987).

يعيش. حتى لو كانت الحياة بلا هدف، فإن الإنسان يجب أن يُلاحق بعض الحلم. لتحرمه الأمل هو أن تسلبه اهتمامه بالحياة. إن الأديان تستغلّ هذه الحاجة، هذا القصور الأساسي للوضعية اليقينية السائدة، وهذا الجوع البدائي للصحبة. إن الحيّز القصير الأجل للحياة يجعل الإنسان يأمل بولع أن لا تنتهي حياته بموت الجسد؛ فليس صحيحاً أن معاناة الأبرياء سوف تُقابل بلا ثواب، وأن انتصار الأشرار ليس له عقاب. ما يجب أن يكون هو أن الإنسان ينبغي أن يُؤخذ بالاعتبار. إن الأديان تحاول أن تُشبع هذه الحاجة الأساسية للإنسان بإعطائه إيماناً وطريق حياة، عقيدة وجماعة، ومن ثم تعيد العلاقة المنقطعة بينه وبين العالم الروحي فوقه والعالم الإنساني من حوله»[1].

حقاً، لطالما أزعجت الأحجية غير المحلولة للوجود الإنساني والفكرة الخالدة للدين عقولاً عظيمة. اقرأ، على سبيل المثال؛ **دين بلا وحي** لجوليان هكسلي، **والإرادة لتؤمن ومقالات أخرى رائجة وتنوعات التجربة الدينية** لوليم جيمس، **وإيمان مشترك** لجون ديوي، **والدين قيد الصنع** لألفرد نورث وايتهد، أو **اعتراف** لليو تولستوي. إن المشكلة في التعامل مع الدين لها علاقة قوية ليس فقط مع الثقافة بل ومع الاحترافية الأكاديمية والتقسيم الفكري، مع التقسيم اللاعقلاني للمعرفة الإنسانية إلى ثلاثة أصناف مختلفة لكن متشابكة: اللاهوت، والفلسفة والعلم [التحليل النفسي لسيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) وعلم النفس التحليلي لكارل غوستاف يونغ (١٨٧٥ ـ ١٩٦١)، ليسا مصنّفين خارج هذه الأصناف الثلاثة][2].

---

(١) S. Radhakrishnan, *Eastern Religions & Western Thougt* (New Delhi: Oxford University Press, 1996), p. 39.

(٢) انظر: F. X. Charet, *Spiritualism and the Foundation of C. G. Jung's Psychology*(New York: State University of New York Press, 1993).

ومن السخرية بمكان أن الدين والفلسفة والعلم رغم أنها نتاجات طبيعية لتفكير إنساني، فإن بعض المثقفين العلمانويين، من أمثال الفيلسوف الأمريكي بول كيرتز في كتابه **الإغراء المتعالي**، يرون أن الفلسفة والعلم يجب أن يُقبلا وأن الدين يجب أن يرفض، كما لو أن الفلسفة والعلم غير قابلين للفساد من حيث الجوهر. هذه هي أسطورة «اللافسادية» الخادعة التي حاول العالم الشهير أ. إرنست ولدر ـ سميث أن يُهاجمها في كتابَيْه القيّمين: **أصل الإنسان، مصير الإنسان، والله: يكون أو لا يكون؟**

إن الرفض الاعتباطي للدين، حتى كموضوع أكاديمي ثقافي، يعني ضمناً أن الماديين العلمانويين هم أحسن حالاً من جماعات المتدينين، أو أن الخطاب العلمانوي هو أكثر استحساناً وفائدة للإنسانية من الخطاب الديني. **تاريخياً**، وأنا هنا لا أتكلم من وجهة نظر «عالم ثالث»، هذا غير صحيح، وكذلك العكس. صحيح أن الدين، ولا سيما الدين التوحيدي، لم ينتج كل ما يتمنّاه الإنسان العاقل، لكن من الصحيح أيضاً أن معظم الأيديولوجيات العلمانوية كالرأسمالية والماركسية والشيوعية والماوية قد فشلت في التخفيف من المعاناة الإنسانية. لقد أخفق مثقفون علمانيون كثيرون في فهم العلاقة المتلازمة بين ظهور العلمانويات الأوروبية والاستعمار الأوروبي والهيمنة السياسية للولايات المتحدة. **وأخلاقياً**، ما الفرق بين أولئك القسيسين المسيحيين الذين أحرقوا أُناساً على الخوازيق وأولئك العلماء الذين صنعوا «قذائف أنيقة» أبادت ملايين البشر؟ ما الفرق بين المتدينين المتزمتين المتشدّدين وأولئك الشيوعيين الذين قتلوا الملأيين من الشعوب المستضعفة في روسيا، وأوروبا الشرقية، والصين، وكمبوديا، وأفغانستان، وأنغولا، وفي أمريكا الوسطى والجنوبية؟

لقد نقد بعض المثقفين العلمانيين مؤسّسات وشخصيات دينية

بارزة، وزعموا أننا بحاجة إلى ذبح «تنين» الدين الضخم إنْ كنا نتطلع إلى حضارة علمية راقية. اجتماعياً وأنثروبولوجياً، إنه لمن غير المناسب أن تركّز دراسات على التفضيل المتخيّل بين أشخاص متدينين وآخرين علمانيين. لا ينبغي لأبحاث جادة أن تقوم بمفاضلات تمييزية بين مفكّرين علمانيين كفولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) ومفكّرين متدينين كتوما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) وغيرولامو سافونارولا (١٤٥٢ ـ ١٤٩٨)، أو بين جورج إدوارد مور (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) وألفرد جوليس آير (١٩١٠ ـ ١٩٨٩) وحسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩). فلكل شخصية زمانها ومكانها وفكرها وظروفها التاريخية الخاصّة. مع ذلك، فكِّرْ، على سبيل المثال، بالسياسة الاستعمارية للعلمانوية الفرنسية. إن المرء ليشك في أن الاستعمار الفرنسي (العلمانوي) كان أفضل حالاً وأحسن خُلُقاً من حركات دينية جزائرية قادها علماء زاهدون كعبد القادر الجزائري (١٨٠٨ ـ ١٨٨٣) وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠).

لا يدلّ هذا أبداً على أن الخطاب الديني مفضّلٌ على الخطاب العلماني، أو أن الإنجازات المثمرة للعلمانية، كالحرية الفردية والتسامح الديني، يجب أن لا تُحمى ويُحافظ عليها. إن الفكرة هنا هي أنه لا يجوز تحريم فكرة الدين والبُعد الديني للحياة الإنسانية في مجتمعات مدنية ديمقراطية بحجّة أن مؤسّسات كنسية أو جماعات إسلاموية قامت في وقت من الأوقات بنشاطات شائنة. بالفعل، بدل لعن الدين والمؤسّسات الدينية، يجدر بالمرء أن يعترف بأن بعض المظاهر العملية للعلمانوية، كالاستعمار والحروب «العالمية»، كانت مدمِّرة للغاية.

لقد ناقشتُ القضايا سابقة الذكر لأن أحداً قد يظنّ أن الحوار المسيحي ـ الإسلامي غير ضروري، لأن المعتقدات الدينية للمسيحية والإسلام ضارّة وتنضح بالأساطير المتخيّلة، أو لأن شعوب العالم لا

تُعرف كأتباع للأديان بل كمواطنين لدول دستورية. هذا القول لا يعفينا من مسؤولية إيجاد حلول جذرية لمشاكل الخطابات الدينية. لذلك من المهمّ أن نتناول بالمناقشة دراسات الظهور التاريخي للعلاقة المعرفية بين الدين والفلسفة والعلم.

إنني أفكّر الآن بابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) وأعماله الكبرى مثل **كتاب الشفاء**، **وكتاب النجاة**، **وكتاب الإشارات والتنبيهات**، **والحكمة المشرقية**، **وكتاب الهداية**، **وكتاب القانون في الطب**. لم يكن ابن سينا فيلسوفاً موسوعياً «أفلاطونياً محدثاً» فحسب، بل كان أيضاً واحداً من أعظم اللاهوتيين والعلماء المسلمين. صحيح أن فقهاء مسلمين بارزين كأبي حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١)، وفخر الدين الرازي (١١٥٠ ـ ١٢١٠)، وابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) قد نقدوا فلسفة ابن سينا، لكن الحقيقة أن ابن سينا لم يعتقد قط أن فلسفته وعلمه مناقضان لفكره الديني.

الشيء نفسه يمكن قوله عن ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) وأعماله المتبصّرة مثل: **تهافت التهافت وفصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. فلم يفكّر ابن رشد، أحد أعظم الفلاسفة في التاريخ، أن فلسفته «الأرسطوطالية المحدثة» كانت ضد دينه، بل كتب مقالات دينية مثل **بداية المجتهد ونهاية المقتصد ومناهج الأدلة في عقائد الملة**، وكان هو نفسه قاضياً دينياً في إشبيلية وقرطبة.

يقودنا هذا إلى القول إن بعض الباحثين العلمانويين لا يُدركون، أو يحاولون أن يتجاهلوا الحقيقة، وهي أن كثيراً من العلماء الكبار [بليز باسكال، عبد السلام خان] والفلاسفة [دبندرانات طاغور (١٨١٧ ـ ١٩٠٥)، بيير تيار دي شاردان (١٨٨١ ـ ١٩٥٥)، جاك ماريتين (١٨٨٢ ـ ١٩٧٣)] كانوا أناساً متدينين. فهل كانت الفلسفات والأساطير الإغريقية والهيلّينية، ككل، أفضل ميزةً من دين الإسلام كما جاء به

النبي محمد؟ أو هل كان كثير من الفلاسفة الشكّاكين القدماء أعظم من البوذا والسيد المسيح والنبي محمد أو حتى من ابن تيمية؟ لا أقصد هنا المقارنة التفضيلية بين أشخاص وأفكار، ولكني أرفض التعميم الفاضح الذي يزعم أن الفلاسفة وعلماء العلوم الطبيعية والتطبيقية كانوا معارضين لكل الخطابات الدينية. حقاً، إن العديد من الفلاسفة الصينيين (مو تزو، تشوانغ تزو، منشيوس، يانغ هسيونغ، هيو يوان، هسوان تسانغ، تشو هسي)[1] والهنود (راموهان روي، دایاناندا ساراسفاتي، سوامي فايفكاناندا، سري أيوربندو، سيد ظفر الحسن، س. رادها كرشنان) قد آمنوا بأن الدين يمثل جزءاً حاسماً من فلسفاتهم التأملية. كل هذا يعني أن الصراع المصطنع بين الدين والفلسفة والعلم، كما حدث في بعض أجزاء أوروبا، قبل وخلال وبعد «عصر التنوير» في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لا يُمكن تصوره كظاهرة عالمية كونية.

حالياً، يناضل بعض المثقفين المسيحيين والمسلمين من أجل العدل والسلام في العالم، ويتمنون أن يضعوا نهاية تصالحية لحالة الارتياب غير المرغوب فيها بين أتباع المسيحية والإسلام. إن نضالهم محمود ويجب دعمه، رغم أن الحالة الغالبة للنقاشات حول العلاقات المسيحية ـ الإسلامية (كما نقرأ مثلاً في **العالم المسيحي والإسلام** لـ و. ولسون كاش، **والإسلام والمسيحية** لمحمد حميد الله، **والصليب والهلال** لكولن تشابمان، **والإسلام والمسيحية** لبادرو د. كاتريغا وديفيد و. شنك)، وحول العلاقة الغامضة بين الدين والعلمانية (كما نقرأ مثلاً في **الإيمان المسيحي والعلمانية** من تحرير ج. ريتشارد سبان، **والإسلام**

(١) انظر: Angus C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (New York: State University of New York Press, 1990); and *A Source Book in Chinese Philosophy*, trans. and compiled by Wing-Tsit Chan (Princeton: Princeton University Press, 1963).

والعلمانية لمحمد الأتاس) تميل، على وجه العموم، إلى أن تكون وعظية، وغير عملية، وجدالية.

فكّر في الاستعمال غير النقدي لجوهريات وبنيويات وتعميمات ضخمة! ماذا نعني بأفكار كبيرة مثل المسيحية، الإسلام، والعلمانية؟ أية مسيحية؟ الكاثوليكية الرومانية؟ البروتستانتية الإيرلندية؟ الإنجيلية الكورية الجنوبية؟ الموحّدية الأمريكية؟ أي لاهوت؟ اللاهوت التوماوي؟ اللاهوت البارثي(*)؟ لاهوت التحرير؟ أي إسلام؟ الإسلاموية السنّية؟ الشيعية الإمامية؟ الصوفية الإفريقية؟ أية علمانية؟ العلمانية الفرنسية؟ العلمانية الهندية؟ ماذا نقصد بمصطلحات مثل: «الحرية»، «الأصولية»، «حقوق الإنسان»، «الإمبريالية»، و«الإرهاب»؟ ما هي العلاقة بين الثقافة والسياسة والدين؟ ما هي العلاقة بين العدل والقوة والدولة؟ ما هي العلاقة بين السلطة ونظرية المعرفة والمجتمع؟ ما هي خططنا العملية من أجل السلام والعدل؟ أي نوع من الحوار يحتاجه المسيحيون والمسلمون؟ حوار فكري؟ حوار ديني؟ حوار اجتماعي؟ حوار سياسي؟ من ينبغي أن يدير الحوار؟ سياسيون؟ لاهوتيون؟ أساتذة أكاديميون؟ نشطاء اجتماعيون؟

باختصار، ثمة ميل عام إلى تجنّب أي تحليل عميق لأوضاع واقعية، ولأي نقد جذّي لخطابات دينية وعلمانية. هذه الحقيقة لها علاقة كبيرة بما دعاه المثقف الفرنسي ميشيل فوكو بالمنظومة الفكرية épistéme في كتابه **نظام الأشياء**، وكذلك مع لاهوتيات تقليدية، وظروف اجتماعية، وثقافات وسياسات دولية. فالعديد من اللاهوتيين المسيحيين والفقهاء المسلمين ليست لديهم، على الأقل، القدرة الكافية لينتقدوا أفكاراً دينية موروثة لأسباب معرفية، واجتماعية،

(*) نسبة إلى اللاهوتي الألماني كارل بارت ـ م.

وسياسية واقتصادية ونفسية. كذلك، لا يتفحّص العديد من المثقفين العلمانيين نظريات العلمانوية وانتسابها التاريخي إلى استعمارات وامبرياليات القرنين التاسع عشر والعشرين. لذلك لا تجوز الموافقة على الفكرة المعمّمة التي تزعم أن النشطاء العلمانويين وحدهم، من دون خطابات وشخصيات ومؤسّسات دينية، قادرون على النضال من أجل الحرية العالمية والعدل الإنساني. في كتابه **مدخل إلى الإسلام**، يقول ديفيد وينس: «هناك مع ذلك، اليوم، صيغة من الغطرسة العلمانية الفكرية التي، حتى فيما هي لا تستطيع أن تدّعي امتلاكها يقينية مطلقة لنظرية خاصة، تظهر مختلقاتها أسمى محتوى من الحقيقة الدينية»(١). إن ديفيد وينس مصيب مع أن «الحقيقة الدينية» عبارة مخادعة وتتطلّب توضيحاً محكماً. بالطبع، يؤمن العديد من المثقفين المسيحيين والمسلمين بصدق أن أفكارهم صحيحة ومفيدة.

قد يُجادل مسيحي مسالم قائلاً: إن الله والوصية الثانية أمرانا أن نحب جيراننا، ولذلك لا نستطيع أن نحب جيراننا فيما نحن ننتقد أفكارهم الدينية وأحوالهم الواقعية؛ إننا لا نستطيع أن نقول للناس: «نحن نحبكم، لكن بعض عقائدكم الدينية غير صحيحة وضارّة». تبدو هذه حجّة مقنعة، لكنّي أعتقد أن الحب الوجداني لا يتعارض مع النقد الفكري العلماني. إن الحب يروّض ويهذّب النقد، والنقد بدوره يجعل الحب عادلاً، واعياً، وانتقائياً. الله نفسه، كما صُوِّر في الخطابين الإنجيلي والقرآني، لا يعرف الحيادية؛ بل إنه يشجب الظالمين وينصر المظلومين.

إن النقد العلماني أساسيٌ في التغيّر والتحوّل الاجتماعي السياسي. لقد حصل الأفارقة الأمريكان، مثلاً، على حقوق إنسانية ومدنية في سنة ١٩٦٥ عندما قام أناس معارضون من أمثال وليم دو

(١) David Waines, *An Introduction to Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 267.

بويس، وجيمس بالدون، ومالكوم إكس، ومارتن لوثر كنغ بنقد التمييز العنصري في الولايات المتحدة.

لهذا السبب، فإنّي نوعاً ما أشكّ بتلك النزعة الإنسية اللامبالية التي ترفض أن تشير إلى شخصيات، وأفكار، ومؤسّسات وقوى سياسية سببت ضرراً كبيراً للإنسانية. إن هذا الأمر لا يتعارض وتعاليم الخطاب الإنجيلي أو السيد المسيح كما يظنّ مسيحيون كثيرون. لقد انتقد السيد المسيح مجموعات يهودية خاضعة لسيطرة الكهنة، ونطق بعبارات ازدرائية مثل: «المنافقين»، و«المرشدين العميان»، و«الأغبياء العميان»، و«الأفاعي»، و«أبناء الأفاعي».. إلخ[1]. شخصيات أخرى عظيمة، كالبوذا والنبي محمد، تكلّمت عن أعمالٍ منكرة وأناسٍ أشرار ليجعلوا أتباعهم يستوعبون «المسرحية الإنسانية». هذا الهمّ من أجل الإنسانية كان مسؤولاً عن أعمال مميزة من قبيل: **الزنجي** لوليم دو بويس، **ولماذا لا نستطيع أن ننتظر** لمارتن لوثر كنغ، **وجرائم الحرب في فيتنام** لبرتراند راسل، **ومعذبو الأرض** لفرانتز فانون، **وقراصنة وأباطرة** لنعوم تشومسكي، **ومسألة فلسطين** لإدوارد سعيد.

أضف إلى ذلك، أننا نحب ونحترم أصدقاءنا وزملاءنا رغم أنه في كثير من الأحيان لا نحتضن قناعاتهم الفكرية. ما يهمّ حقاً، ربما قبل أي شيء، هو سلوكنا الإنساني. لذلك يعتقد كثيرٌ من الناس المتنوّرين أن شاكّاً رحيماً أحسن من قسيس مشاكس، وأن دولة مسالمة «غير دينية» مرغوب فيها أكثر من دولة محاربة «دينية». وعليه، فإن شيئين ينبغي فهمهما: **أولاً**، إننا لا نستطيع أن ننقد أفكاراً دينية وأوضاعاً واقعية لأناس آخرين إذا لم ننقد أفكارنا الدينية وأوضاعنا الواقعية نحن؛ **ثانياً**، يجب أن يكون نقدنا عادلاً وشاملاً. على سبيل المثال، لا يستطيع المسيحيون أن ينقدوا التصوّف الإسلامي إذا لم ينقدوا الروحانية

(١) انظر: متّى ١:٢٣ ـ ٣٦.

والرهبانية المسيحيتين؛ إنهم لا يستطيعون أن يناقشوا وضع المرأة في الإسلام إذا لم يناقشوا أولاً حالة المرأة في المسيحية. إننا لا نسطيع أن ننتقد انتهاكات حقوق الإنسان في مصر والجزائر، مثلاً، إذا لم ننتقد انتهاكات حقوق الإنسان في أوروبا وأمريكا أو بسبب قوى أوروبية وأمريكية. إننا لا نستطيع أن نلعن إرهاباً إسلامياً إذا لم نشجب إرهاب دولة مدعوماً من قبل قوى سياسية كما فعل وليم د. بيرديو في كتابه **الإرهاب والدولة: نقد السيطرة من خلال الخوف**، وكما فعل نعوم تشومسكي في **إعاقة الديمقراطية: الولايات المتحدة والديمقراطية**. إننا لا نستطيع أن نتكلّم عن العدل والسلام والحرية عندما لا نتعاطف عملياً مع شعوب مظلومة.

لقد لاحظت خلال عملي المتكرر في مؤسّسات أكاديمية مسيحية في شرق وجنوب شرق آسيا أن بعض الباحثين المسيحيين المبشّرين يتكلّمون على الأغلب بطريقة رومانسية عن «أمير السلام» و«خلاصه»، كما لو أن حروباً ومجازر مروعة لم تُرتكب قط في شبه الجزيرة الكورية، ولاوس، وفيتنام، وكمبوديا وأندونيسيا في النصف الثاني من القرن العشرين. قلّة من المبشّرين المسيحيين من أتعبت نفسها بالتكلّم عن عوامل سياسية سبّبت مآسي لا تُحتمل لشعوب محزونة. بكلمات أخرى، إننا لا نستطيع أن نفصل السياسة والنقد العلماني عن الحوار. إننا لا نستطيع أن نتحدث عن حوار مسيحي - إسلامي بينما ندعم سياسات خارجية عدوانية.

إنني أُجري ههنا تحقيقاً أخلاقياً، ولست بصدد طرح حجّة فكرية تحديداً. لقد كَتَبَ، على سبيل المثال، «خبراء مناطق» أوروبيون وأمريكيون مقالات وكُتُباً مضلّلة حول «الإسلام الجذري»، و«الإسلام المُحارب»، و«الأصولية الإسلامية»، ولم يقولوا أو يفعلوا شيئاً إيجابياً عندما قُتل الألوف من المواطنين الأبرياء في مخيماتهم البائسة في لبنان

سنة ١٩٨٢. كذلك عبَّر بعض هؤلاء «الخبراء»، ومعهم بعض اللاهوتيين المسيحيين، عن كراهية مفرطة لكتّاب مسلمين بارزين كالمودودي، وسيد قطب، وإسماعيل الفاروقي، ومحمد راسجيدي (الأندونيسي) كما لو أنهم أكثر إرهاباً ودموية من جوزيف ستالين، وأدولف هتلر، وبنيتو موسوليني، وأناستاسيو سوموزا أو بول بوت الكمبودي. لا أقول إن هؤلاء المفكّرين المسلمين وآخرين لم يكونوا جزئياً مسؤولين عما يمكن أن نسميه بالتطرف الإسلاموي، لكن القضية هنا هي أن بعض «الخبراء الإقليميين» لم يكرهوا هؤلاء المسلمين بسبب فهمهم «الجذري» للإسلام، بل بشكل رئيسي بسبب موقفهم المعارض لقوى سياسية.

ينبغي أن نكرر القول إن حقائق معيّنة يجب أن تُدرك: أديانٌ كالمسيحية والإسلام، على عكس الشينتو (اليابان) والطاوية (الصين)، ليست بأي حال أدياناً هامشية؛ إنها ليست محصورة في أمم ومناطق خاصة؛ بل هي مدعومة، بطريقة هائلة، بأفكار محكمة وموجَّهة. إن كثيراً من المنظمات المسيحية والمسلمة تحصل على دعم مادي ومعنوي من قبل دول ومجموعات وأفراد أقوياء. فلا تزال الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، ككل، أعظم وأقوى وأغنى مؤسّسة دينية اجتماعية. على الجانب الآخر، لا توجد قوة معاصرة في عالم السياسة، ولا حتى الولايات المتحدة أو فرنسا أو روسيا، تستطيع أن تتجاهل النفوذ الدائم للظاهرة الإسلامية، خاصةً بعد ظهور حركات إسلاموية نشطة كالإخوان المسلمين في مصر[١]، والتي تؤكّد الهوية الإسلاموية السياسية (وهذا أحد أسباب نجاحها المتذبذب كما حصل في تركيا في الفترة ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧)[٢]. وأكثر أهميةً بعدُ تأسيس «حُكم شيعي» قوي جديد في إيران

---

(١) انظر: Brynjar Lia, *The Society of Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928 - 1942* (Reading: Ithaca Press, 1997).

(٢) لهذا السبب أعارض جزئياً أوليفييه روي Olivier Roy الذي ذكر في كتابه فشل =

في ١٩٧٩، والذي هزّ، لا بل أهان كبرياء بعض القوى السياسية. بالطبع، لا أُقلّل هنا من النفوذ الضخم للعربية السعودية ودعمها السخي لمنظمات دولية كرابطة العالم الإسلامي، والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، والندوة العالمية للشباب المسلم.

قد يبدو ضرباً من الخيال أو الاستحالة أن يُقال في العالم الدنيوي الذي تتصارع فيه المصالح، إن المسيحيين والمسلمين يستطيعون العيش مع بعضهم بعضاً في سلام ووفاق شرط أن يكون لهم إيمان مخلص وطيب. لكن، هل يمكن للظواهر الدينية أن تناضل سوياً ضد اضطهادات وهيمنات مجردة من الصفات الإنسانية الكريمة. (كما لو أن المسيحيين والمسلمين وأتباع الأديان الأخرى لم يكونوا مسؤولين عن المعاناة الإنسانية!)؟ وماذا عن المثقفين العلمانيين الذين يجدون حرجاً فكرياً وأخلاقياً في تقبّل مزاعم وفرضيات دينية؟ ربما لذلك من المهمّ أن يُصار إلى تشجيع اتصالات جماعية ومثمرة بين مثقفين مسيحيين ومسلمين، وحتى بوذيين وهندوس وكونفوشيوسيين ويهود، في محاولة لتأسيس نوع من الترابط العملي الفكري الفعّال، لأن كثيراً من المثقفين لا يحاولون تنظيم مجهوداتهم عملياً للتخفيف من شرور الإنسانية ومعاناتها.

لكن ثمة عقبات عملية ونفسية ما فتئت تعترض عملاً مشروعاً وطموحاً كهذا: على الجانب الإسلامي لا تزال هناك القناعة العامّة في الفضاء العقلي المتخيّل لكثير من المسلمين التقليديين، وهي أن أي حوار مع «المسيحية الغربية» لا يعدو كونه «مؤامرةً غربية للقضاء على

= الإسلام السياسي، أن الحركات الإسلاموية قد فشلت في إيجاد بديل ونموذج نسقي أصليين كتاب روي *The Failure of Political Islam* (١٩٩٤)، صدر في طبعته الأصلية بالفرنسية: *L'Echec de l'Islam politique* (Paris: Editions du Seuil, 1992).

الإسلام ولإفساد المسلمين». لهذا السبب، لم ترحّب أية مؤسسة إسلامية جديرة بالاحترام بالمشروع الحواري المقترح لروجيه غارودي في قرطبة. بالفعل، لقد استُقبل المثقف الفرنسي المسلم روجيه غارودي بحرارة في بعض الدول العربية سنة ١٩٩٦ فقط بعد أن نقد الصهيونية ودولة إسرائيل والسياسة الخارجية للولايات المتحدة، وليس بسبب أفكاره الطموحة حول «الحوار بين الأديان».

لا بد من الملاحظة أن قادة الحركات الإسلاموية لا يزالون يجتمعون في بلدان صناعية متقدمة ويعلنون، بطريقة مغامرة متخيّلة، أن الإيمان والجهاد هما أفضل الحلول المستديمة لـ «الأمة الإسلامية» (كما لو أنه توجد دولة واحدة للمسلمين!). لقد أصرّ العالِم الديني عبد الله عزام (ت١٩٨٩) مراراً على أن الجهاد القتالي هو الحلّ الوحيد الفاعل (لقد كان في ذهنه «الجهاد الأفغاني» الذي تحوّل بعد الإجهاز عليه إلى قتال قبائلي)، بينما أعلن آخرون، مثل الفقيه المشهور يوسف القرضاوي، أن «الإسلام هو الحل». في حين أن آراء الشيخ محمد الغزالي، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي، ومصطفى الطحّان، جاءت ناقدة، وإنْ بطريقة شكلية، لبعض الأفكار والأعمال الإسلاموية. لكن، بشكل عام، لا نجد لديهم أي ذكر جلّي لتقنيات صناعية، أو منهجيات اجتماعية وعلمية، أو برامج تطوير تنموية، أو إشارة إلى حقوق النساء، والحوارات الدينية، والعلاقات الدولية. هذا إذا لم نذكر أنه لا توجد لديهم أية نقاشات نقدية لنصوص دينية تأسيسية وأفكار أرثوذكسية.

لا يسمح المفكّرون الإسلامويون السنيّون بأي نقدٍ تاريخي علمي أو حتى أخلاقي لتأويلات قرآنية وحديثية. إنهم يقولون إن النصوص العربية المدونة في المصحف والسنّة (مثل **صحيح البخاري وصحيح مسلم**) لا تتأثر أبداً بعوامل ثقافية واجتماعية وتاريخية. لذلك فهم يلعنون كتب الباحث الناقد محمد أركون، وكُتباً غير أرثوذكسية مثل

الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة لمحمد شحرور[1]، **ونقد الخطاب الديني**[2] **ومفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن**[3] لنصر حامد أبو زيد.

يعتقد الإسلامويون أن الإسلام ليس ديناً يتعلّق بالإيمان والأخلاق فحسب، لكنه أيضاً الأم الأصلية المحتفظة بنقائها لكل العلوم التي اخترعتها العقول الإنسانية. لذلك توجد الآن مصطلحات خفية المنشأ مثل: «علم الإنسان الإسلامي»، «العلوم الاجتماعية الإسلامية»، «الطب الإسلامي»، «علم النفس الإسلامي»، «فلسفة المعرفة الإسلامية»، «الموسيقى الإسلامية»، «الفنون الإسلامية»، «وسائل الإعلام الإسلامية»، «فن العمارة الإسلامي»، «العلوم السياسية الإسلامية»، «الدستور الإسلامي»، «علم الاقتصاد الإسلامي»، «الإدارة الإسلامية»، «تقنية المعلومات الإسلامية». . إلخ[4]. أما عن تاريخ الظاهرة الإسلامية، فلا يزال الإسلامويون يؤمنون بأسطورة مثالية متخيّلة تسمى «العصر الذهبي للإسلام». إن لسان حالهم يقول بتفاخر: «الإسلام عظيم لأن الخليفتين عمر بن الخطاب (ت٦٤٤م) وعمر بن عبد العزيز (ت٧٢٠م) كانا عظيمين. يستطيع المسلمون أن يحلوا مشاكلهم المعاصرة إذا قرأوا وفهموا كتباً دينية كتبها علماء مسلمون قدماء كابن الجوزي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية. كل حلول المشاكل الإنسانية موجودة في الإسلام. إذا كان الغرب فخوراً برينيه ديكارت، وغاليليو، وجان جاك روسو، ونابليون بونابرت، وهيغل وألبرت أينشتاين، فإن الإسلام قد أنجب هارون الرشيد، وابن حزم،

---

(١) نشرته شركة المطبوعات للتوزيع والنشر في بيروت سنة ١٩٩٢.

(٢) نشرته سينا للنشر في القاهرة سنة ١٩٩٢.

(٣) نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب في القاهرة سنة ١٩٩٣.

(٤) لقد اقتبست هذه المصطلحات من عناوين كتب ومقالات وضعها مفكّرون وباحثون إسلامويون.

وابن سينا، والرازي، وابن رشد، وابن تيمية وابن خلدون. إذا كان في الغرب ديمقراطية، فإن في الإسلام نظام الشورى». الغريب أنه رغم أن قيادات الحركات الإسلاموية تلتقي في بلدان «غربية» منحت بعضهم حق اللجوء السياسي وسمحت لهم بإنشاء «مراكز إسلامية»، فإن «الغرب» لا لا يزال يُعتبر «عدونا» و«عدو الإسلام». إنني، بالطبع، أفهم قلقهم وألمهم الصادقين، لا سيما وأن كثيراً من بلدانهم لا تزال تُحكم وتُدار من قبل زعامات حزبية وعائلية تضطهد حركاتهم. إنني أيضاً واع بأمنيتهم بأن يروا «العالم الإسلامي» قوة عظمى مرهوبة الجانب. ربما هذا ما دفع المفكّر الماليزي أنور إبراهيم إلى كتابة **النهضة الآسيوية**[(١)]. أو اقرأ، إنْ شئت، **القرن الحادي والعشرون وميلاد الولايات المتحدة للإسلام** لجاويد الحقّ صديقي لتأخذ لمحة معذّبة عن «الحلم الإسلاموي»[(٢)].

بعد التأمل في هذه المعضلة المعقّدة للظاهرة الإسلاموية، يجب على الباحث الناقد أن يتقصّى ويستجوب المصداقية الأكاديمية والفهم الحقيقي لبعض «خبراء المؤسّسات» الذين جاءت معرفتهم بهذه الظاهرة من قراءات مرقّعة لكتب ومجلات وصحف، أو للمثقفين العلمانويين الذين يعتقدون خطأً أن باستطاعتهم نزع صبغة التسيّس عن الإسلام بحجة أن الإسلام والمسلمين بحاجة إلى «إصلاح بروتستانتي» و«ثورة فرنسية»!

على الجانب المسيحي، لا يزال مسيحيون يصوّرون الإسلام والمسلمين وكأنهم موغلون في القسوة والوحشية، مع أنهم يقرأون في

---

(١) Anwar Ibrahim, *The Asian Renaissance* (Singapore: Times Books International, 1997).

(٢) Jaweed ul-Haq Siddiqui, *21st Century and the Birth of United States of Islam* (Karachi: First USI Publication, 1997).

الأناجيل تصريح السيد المسيح الرائع: «طوبى لصانعي السلام»[1]. إن ما يثبط الهمة حقاً ويخيّب آمال أولئك الذين يشغلون أنفسهم في تحقيق حوار مسيحي - إسلامي إيجابي، هو الإيمان المتعصب الذي يزعم أنه ضد «الإيمان المسيحي»، القول إن محمداً كان نبياً كغيره من الأنبياء، أو إن الإسلام دين حقيقي أصيل وليس سرقة فكرية عشوائية من تعاليم يهودية ومسيحية. ولا داعي هنا لذكر العقلية المسعورة ضد «القرآن» الذي يُصوَّر معها على أنه منبع كل الشرور الموجودة في «الإسلام». وهكذا، فإن الجدال المسيحي ضد الإسلام وباسم «المسيح» يُعتبر استمرارية مُلحقة للاستشراق الاستعماري الذي حاول الحطّ من قدر شعوب «الشرق» وتبرير السيطرة السياسية والثقافية للقوى الاستعمارية على المجتمعات المستعْمَرَة. كما هو واضح، لم يأمر عيسى المسيح والأناجيل المسيحيين باحتقار الإسلام والمسلمين. إن المرء ليعجب كيف استطاع المسيحيون أن يفتخروا بتاريخهم الكنسي والأخلاقي والسياسي بعد أن صارت الكنيسة الأوروبية مؤسّسة استعمارية، وبعد أن ارتكب أتباع "أمير السلام" «أعظم إبادة جماعية في التاريخ الإنساني»![2].

في الواقع، لا يُدرك لاهوتيون مسيحيون وفقهاء مسلمون أن الإنسان يستطيع أن يكون مخلصاً ومؤمناً بالله، سواء تحت هيمنة المسيحية والإسلام، أو من غير هاتين الديانتين التاريخيتين. المشكلة هي أن جماعات المؤمنين من المسيحيين والمسلمين تعتقد بالأسطورة المصطنعة، وهي أن السيد المسيح في الأناجيل ليس هو السيد المسيح

---

(١) متى ٩:٥.

(٢) Tzvetan Todorov, *The Conquest of America* (New York: Harper & Row, 1983), p. 5. المقصود هنا المجازر التي ارتكبت في أمريكا الشمالية والوسطى والجنوبية بعد وصول حملات المبشّرين المسيحيين من أوروبا.

في الخطاب القرآني؛ أو تقوم بنشر دعاية مؤداها أن «الإله المسيحي» ليس هو «الإله الإسلامي» (رغم أن الأناجيل العربية تستعمل الكلمة «الله»، اسماً للإله)؛ أو عندما تزعم أن تعاليم السيد المسيح وتعاليم الخطاب القرآني غير متوافقة جوهرياً، من غير إدراك للأوضاع الإنسانية التي أثّرت في الخطابات الدينية بل وحتى شكّلت ما يُسمى بوحي الله[1]. لا يوجد ذكرٌ تحليلي لعوامل اجتماعية، وأنثروبولوجية، وثقافية، وسياسية، واقتصادية، ونفسية أو حتى لغوية، تلك التي صاغت الخطابات الدينية المسيحية والإسلامية. ولا يزال «المنطق» هو أن الله ينتمي «إلينا» وحدنا، و«الآخرون» ليس لهم الحق في أن «يخبرونا» أي شيء عنه.

حقاً، لا يريد «مديرو» سلطات سياسية ودينية مسيحيون ومسلمون أن يتجاوزوا حدودهم المصطنعة تاريخياً. تُرى، عمن يدافعون؟ عن الله أو عن سلطاتهم الدنيوية؟ يبدو أن هؤلاء "المديرين" المثبطين يعرفون يقيناً من «سيرحمه» الله ومن «سيلعنه». ودينياً، لم يمارس نوح وإبراهيم وموسى طقوساً مسيحية ولا شعائر إسلامية، مع أنهم يُعتبرون من الأنبياء العظام، و«مسلمين»، أي مؤمنين حقيقيين بالله. أضف إلى ذلك أن الخطابين الإنجيلي والقرآني على السواء قد أعلنا أن السلطة الإلهية يوم الحساب هي من شأن الله وحده.

اجتماعياً وأخلاقياً، لا ينبغي التمييز بين المسيحيين والمسلمين، أو تفضيل دين على آخر. لنقلها ببساطة: كما يوجد مسيحيون طيبون وأشرار، كذلك يوجد مسلمون طيبون وأشرار. لذلك ليس المسيحيون والمسلمون بحاجة إلى أن يكونوا فخورين جداً بجماعاتهم الدينية. ثم لماذا تتكلم الجماعات الدينية عن أفكار مثالية وتتجاهل أوضاعها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية؟ إننا يجب أن نعترف بأن كثيراً من

(١) على سبيل المثال، القرآن المتلو صار مصحفاً مقروءاً.

المسيحيين والمسلمين قد ارتكبوا جرائم كثيرة ضد رفاهية الإنسانية. إن المجازر المفجعة بحق شعوب بريئة في أمريكا الوسطى والجنوبية، وجنوب أفريقيا، وفيتنام، وأندونيسيا، والفيليبين، وأفغانستان، وإيران، والعراق، ولبنان، ومصر، والبوسنة، وكوسوفو والجزائر، هي نماذج صارخة لما فعله مسيحيون ومسلمون باسم «القيم الكونية». ربما ما هو ضروري لمستقبل بنّاء وحوار مسيحي - إسلامي منفتح ومتضامن وإيجابي هو أن نتجاوز الفضاءات العقلية والمفاهيم التقليدية للمسيحية والإسلام والعلمانية.

من المهمّ أن أذكر أنني عندما قررت أن أكتب هذا الكتاب، كان في ذهني أربع مجموعات من الناس المهمّين: علماء الإسلاميات الأوروبيون والأمريكيون، اللاهوتيون المسيحيون، المفكّرون الإسلامويون، والمثقفون العلمانيون. إنني أذكر هذه المجموعات الفاعلة لأن لديها القوة لتؤثّر في صانعي سياسات ومواقف شعبية ولتحدّد نجاح أو فشل أي حوار جدّي بين المثقفين المسيحيين والمسلمين. لذلك ما نحتاج إليه هو أن نرفض من البداية الأساطير الأيديولوجية للتفوّق المعرفي والأخلاقي الذي تزعمه كل مجموعة حتى نتقابل على مستوى واحد. دعنا الآن نوجز بعض القضايا الحرجة المتعلقة بهذه المجموعات الأربع.

من الواضح أن هناك اهتماماً متزايداً بالظاهرة الإسلامية وبما يُسمى «الإسلام السياسي» من قبل صانعي سياسات و«خبراء مناطق» أوروبيين وأمريكيين. وذلك عائد، على الأقل، إلى أن المسلمين يُشكّلون خُمس سكّان العالم تقريباً، ويعيشون في أهمّ المناطق الاستراتيجية في العالم كما قال الرئيس الأمريكي الأسبق دوايت أيزنهاور(١). لكن هذا الاهتمام المبرّر بالظاهرة الإسلامية قدّم معلومات

(١) انظر: Noam Chomsky, *Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (London: Pluto Press, 1999).

مُقلقة حول الإسلام والمسلمين. إن التقديم المتعمّد لهذه المعلومات قد أنتج، على الأغلب، تحاملات منمّطة سلبية حرّضت على العداوة وعدم الثقة بين كل المجموعات المعنية. يجب أن تُطرح على بساط المُساءلة أيضاً الفكرة المنتقصة القائلة إن العلماء الإسلامويين يستخدمون الإسلام، استخداماً سلبياً وتآمرياً، لتحقيق أهداف سياسية. لذا، ثمة مشكلة في الافتراضات التي تزعم أن الدين الإسلامي قد سُيِّس مؤخراً (وكأنه لم يكن سياسياً أبداً) من قبل إسلامويين أصوليين؛ وأنه يوجد إسلام متعالٍ، نقي وبريء، لكن الإسلامويين الفاسدين هم الذين يتلاعبون ويؤدلجون هذا الإسلام الطاهر. ما ينبغي أن يُقال هنا هو أنه ليست عوامل اجتماعية وسياسية واقتصادية هي وحدها ما يؤثّر في النشاطات الإسلامية، بل أيضاً خطابات قرآنية ونبوية وإمامية وفضاءات عقلية ونفسية تُلهم وتحرّض حركات إسلامية على المشاركة في عمليات سياسية. بكلمة أخرى، هناك نوع من الفضاء العقلي المتخيّل فاقم وأثار خطابات ورموزاً ودلالات دينية أثّرت في تشكّل الظاهرة الإسلاموية. في الواقع، يُداخل المرء إحساسٌ بأن محللين سياسيين يلعنون شخصيات وحركات إسلامية معيّنة ليس بسبب إسلامها «الأصولي»، بل لأنها تُصَوّر على أنها تهديد كامن للمصالح الاستراتيجية لما يُسمى بالعالم الديمقراطي الحر.

هذا لا يعني القول إنه لا توجد دراسات جدّية للظاهرة الإسلامية أنتجها علماء إسلاميات أوروبيون وأمريكيون. فباحثون مميّزون مثل ثيودور نولدكه، ويوليوس فلهاوزن، وإغناز غولدزيهر، وكريشيان سنوك هورغرونيه، وديفيد صامويل مارغليوث، وإدوارد ويسترمارتش، وكارل بروكلمان، ورينولد نيكولسون، وكارل هنريخ بيكر، ولويس ماسينون، وفيليب حتّي، وهاملتون جبّ، وجوزيف شاخت، وأ. ج. آربري، وغوستاف فون غرونباوم، وفرانتز روزنتال، وإروين روزنتال، وبرنارد

لويس، ووليم مونتغمري وات، وماكسيم رودنسون، وآن ماري شميل، وغيرهم كثيرون، وضعوا مقالات وأبحاثاً مهمّة عن الإسلام والمسلمين. مع ذلك، لا يلتمس بعض «خبراء المؤسّسات» و«مستشاري وسائل الإعلام» حقيقة موضوعية نزيهة عند دراستهم الإسلام والمسلمين. بالأحرى، لا تعدو دراساتهم الرسمية أن تكون ممثّلة لمصالح وطنية لمؤسّسات سياسية واقتصادية. من هنا ضرورة استجواب النوايا الخفيّة لبعض هؤلاء «الخبراء».

اقرأ على سبيل المثال: «عودة الإسلام»[١] و«جذور الغضب المسلم»[٢] لبرنارد لويس؛ «المسلمون قادمون! المسلمون قادمون!»[٣] و«لا يوجد معتدلون: التعامل مع الإسلام الأصولي»[٤] لدانيال بايبس؛ «الهلال الجديد للأزمة: الانتفاضة العالمية» لتشارلز كروثامر[٥]؛ «الوحدة الليبية في مواجهة العالم: تحدّي الإسلام» لبيانكا إسكارتشيا أموريتي[٦]؛ «صعود الإسلام ربما يقهر الغرب» لباتريك ج. بيوكانن[٧]؛ «عالم الإسلام: نظام عالمي جديد بديل؟»[٨] لديفيد جورج؛ أو، من أجل بانوراما عالمية كاملة، انظر: **تصادم الحضارات**

---

(١) *Commentary* (January 1976), pp. 39-49.

(٢) *Atlantic Monthly* 226:3 (September 1990).

(٣) *National Review* (19 November 1990) pp. 28 - 31.

(٤) *National Interest* 41 (Fall 1995), pp. 48-57.

(٥) *Washington Post* (16 February 1990).

(٦) Adeed Dawisha (ed.), *Islam in Foreign Policy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(٧) *New Hampshire Sunday News* (20 August 1989).

(٨) A. S. Sidahmed & A. Ehteshami (eds.), *Islamic Fundamentalism* (Boulder: Westview Press, 1996), pp. 71-79.

وإعادة صُنع نظام عالمي جديد لصامويل ب. هنتنغتون[1]. انظر أيضاً عنوان كتاب ج. جانسن **الإسلام المقاتل: تحليل مطّلع وقاطع لتجابه الإسلام مع العالم الغربي اليوم**[2]، ثم تعجَّب على هذه الدراسات التي ينتجها هؤلاء «الخبراء». إن العناوين تتحدث عن نفسها.

ثمة كتب بالفرنسية مثل: *L'imaginaire arabo-musulman* لمالك شبيل يزعم أن الدين والسياسة والجنس تشكّل ثالوث التخيّل العربي الإسلامي؛ و*Les lois secretes de l'amour en Islam* لحلبي يشرح الأسرار الخفية للحب في الإسلام؛ و*Le miroir du Prophète: psychanalyse et Islam* لجان ميشيل هيرت يتكلم عن العلاقة بين التحليل النفسي والإسلام.

يحقّ للمرء أن يسأل الآن: لماذا هؤلاء «الخبراء القلقون» مأخوذون ومهجوسون بالإسلام، ويريدون أن «يعيدوا تركيب» صورته «المخيفة»؟ هل يريدون أن يعيدوا النظر في الخطاب القرآني وتفسيراته وعلومه المتنوعة، وفي الأحاديث النبوية وعلم الحديث، وفي أصول الفقه ومذاهبه المختلفة (الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنبلية،

---

(١) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of a New World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996). من أجل نقد لآراء هنتنغتون انظر C.J.- L. Wee, «The Clash of Civilizations? Or an Emerging "East Asian Modernity"?» *Sojourn* 11:2 (1996), pp. 211-230; Hendro Prasetyom, «Dismantling Cultural Prejudices: Responses to Huntington's Thesis in the Indonesian Media», *Studia Islamika* 1:1 (1994), pp. 133-162; M. Ehsan Ahrari, «The Clash of Civilizations: An Old Story or New Truth?», *New Perspectives Quarterly* 14:2 (1997), pp. 56-61; Roy P. Mottahedah, «The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique», *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2:2 (1995), pp. 1-26.

(٢) G. H. Jansen, *Militant Islam: An Informed and Incisive Analysis of Islam's Confrontation with the Western World Today* (London: Pan Books, 1979).

الظاهرية، الشيعية، الإباضية، المهدوية)، وفي تاريخ الشعوب الإسلامية؟ في الواقع، لا بد من مُساءلة الاجتهاد في دراساتهم. انظر، على سبيل المثال، إلى فهمهم الظاهري لكتابات علماء مسلمين كابن جرير الطبري، وابن حزم، وابن الجوزي، وأبي عبد الله القرطبي، ومحيي الدين النووي، وشهاب الدين القرافي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، وابن حجر العسقلاني، وشمس الدين الذهبي، وابن كثير، وجلال الدين السيوطي، وغيرهم كثير. إنني أذكر هذه العلوم والأسماء، رغم معارضتي المعرفية والمنهجية للتعليم التقليدي والاستشراقي للظاهرة الإسلامية، لأن كثيراً من الباحثين المسلمين لا يزالون يعتمدون على هذا التراث السكولاستي القديم: آلاف من الطلاب المسلمين يتخرَّجون من جامعات ومدارس تقليدية تعتمد على التراث القديم للظاهرة الإسلامية.

بالنسبة للعديد من الكتّاب، هناك نوعان من الإسلام: إسلام جيد وإسلام سيّىء. الإسلام الجيد لا يخلط الدين بالسياسة، بينما الإسلام السيّىء يمزج الدين بالسياسة. لذلك فإن المسلمين الجيدين هم أناس كأمثال محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومي؛ المسلمون السيئون هم مثيرو المتاعب البغيضون كابن تيمية، وأحمد السرهندي، وحسن البنّا، وأبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وبالطبع آية الله الخميني. وبسبب المعرفة المتواضعة باللغة العربية ولغات أخرى كالتركية والفارسية والأوردية والملايوية والأندونيسية، يكتب كثير من الكتّاب عن «الإسلام الحديث» وليس لديهم استيعاب متين بكتابات المفكّرين المسلمين في القرن العشرين. إن أعمال محمد رشيد رضا، وحسن البنّا، وبديع الزمان النورسي، ومحمد باقر الصدر، والشيخ محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وعبد العزيز بن باز، وناصر الدين الألباني، وأبي الحسن الندوي، وأبي الأعلى المودودي، وسعيد

حوى، وحسن الترابي، وعماد الدين خليل، ومحمد قطب، وفتحي يكن، ومحمد ناصر، ونور خالص مجيد، ومحمد راسجيدي، وكثيرين غيرهم، لا تزال نسبياً غير معروفة وغير محقّقة. قلّة من الكتّاب من لديها إحصاءات موثقة عن الأوضاع الديموغرافية الحقيقية للجماعات المسلمة في بلدان مثل ألبانيا، والصين، وكمبوديا، وفيتنام، وكازاخستان، وكيرغيستان، وطاجيكستان، وتركمانستان، وأوزبكستان، وبروناي، وسنغافورة، وجزر المالديف، وسريلانكا، والفيليبين، والسنغال، وموريتانيا، وتشاد، وأوغندا، والنيجر، ونيجيريا، وغامبيا، وغينيا، وتنزانيا، ومالي، وكينيا، وجزر القمر، وجنوب إفريقيا. الشيء نفسه يمكن أن يقال عن جامعات ومدارس إسلامية تقليدية في العربية السعودية وباكستان والهند وماليزيا وأندونيسيا. إن بعض «خبراء المناطق» في معاهد للدراسات الشرق أوسطية يتغاضون عن الحقيقة، وهي أن المسلمين في «العالم العربي» لا يشكّلون أكثر من خمسة وعشرين بالمئة من التعداد الكامل للمسلمين في العالم. «العربي» صارت كلمة مرادفة للمسلم، كما لو أنه لا يوجد عرب يهود ومسيحيون وربوبيون وشيوعيون ولاأدريون[1]. أضف إلى ذلك أن معايشة الواقع مع الإسلام والمسلمين أكثر قيمة ومصداقية من أن تجلس في مكتب مريح وتقرأ كُتباً «صحفية» عن الإسلام مثل: **كفاحي لآية الله خميني**، و**الجهاد الأمريكي: الإسلام بعد مالكوم إكس** لستيفن باربوزا، و**ثمن الشرف** ليان غودوين.

في الواقع، لا يدرس بعض علماء الإسلاميات الأكاديميين الإسلام ليقدّروا بعض تعاليمه حق قدرها ويتعاطفوا مع أتباعه، بل

---

(١) انظر: Antonie Wessels, *Arab and Christian? Christians in the Middle East,* trans. John Melendorp and Henry Jansen (Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1995).

بالأحرى ليعيدوا الحياة إلى التفوّق الظاهري لثقافاتهم. بعض الكتابات عن الإسلام، رغم كونها مهمّة، كانت في الأساس تقارير رسمية وُضعت لتحرّض قوى سياسية ضد حركات إسلامية. إن كتاب **جماعة الإخوان المسلمين** لريتشارد ب. ميتشيل وكتاب **الإسلام السياسي** لمارتن كريمر مثالان واضحان. لذلك توجد دائماً مشاكل أخلاقية يجب أن تُدقَّق. لماذا لا يتعاطف الكثير من علماء الإسلاميات مع مسلمين مضطهدين ما دام «الإسلام» مادة بحوثهم؟ أين كان علماء الإسلاميات عندما قامت قوى علمانوية بتعذيب آلاف من المواطنين المسلمين؟ لماذا يحصل «خبراء» على دعم من مؤسّسات رسمية تشجّع وتحرّض قوى سياسية لتسيطر وتستغلّ مَصادر مالية وموارد طبيعية في بلدان يحكمها مسلمون؟ إنّ الصراع من أجل المصالح المادية ربما يفسّر جزئياً لماذا يتجنّب «خبراء المناطق» توجيه أي نقد مباشر لدول حزبية وعائلية غير ديمقراطية. إنه ليس من المنطق أن تكون المعركة من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان مع حركات إسلاموية صغيرة وليس مع سلطات وعائلات سياسية ترفض أن تعتمد دساتير ديمقراطية وأنظمة مُنتخبة تعبّر عن الصالح العام للمواطنين.

إن القضية العويصة، على كل حال، تتمحور حول العلاقة المعقدة بين الدين الإسلامي والسياسة الواقعية. رغم أنّي لا أميل إلى قبول وجهة نظر ماكس ڤيبر حول «أخلاق المحارب» الإسلامية[1]، إلا أنّي أعتقد، ولو بحذرٍ شديد، أن الإسلام الأرثوذكسي (السنّي والشيعي) الغالب نظرياً وفي أشكاله الظاهرة تاريخياً، هو دين سياسي. بالفعل،

---

(١) حول آراء ماكس ڤيبر عن الإسلام انظر: Bryan Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), and A. Salvatore, «Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacement of "Essentialism" in the Study of Islam», *Arabica*, 43:3 (1996), pp. 457-485.

فكما أنّي لا أتخيل ماركسية غير سياسية، كذلك لا أتصور إسلاماً غالباً غير سياسي في المستقبل القريب. حتى في كتابه **القوة**، أدرك برتراند راسل أن الإسلام، في الأساس، سياسي[1].

يعارض بعض الباحثين الليبراليين هذه الفكرة ويبيّنون أن المسيحية الأوروبية، خاصةً من القرن التاسع إلى القرن السابع عشر، كانت ديناً سياسياً، وأن لاهوتيين مسيحيين من أمثال: غريغوري السابع (١٠٧٣ ـ ١٠٨٥)، وإنوسنت (البريء) الثالث (١١٩٨ ـ ١٢١٦) وتوما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) وأوغسطينوس تريامفوس (١٢٤٣ ـ ١٣٢٨)، قد دافعوا عن مسيحية سياسية. يقولون إن «المسيحية» قد تغيَّرت وأصبحت ديناً غير سياسي؛ لذلك فكما تغيرت «المسيحية»، يستطيع «الإسلام» هو الآخر أن يتغيَّر ويصبح ديناً غير سياسي. إن المرء يجب أن يُعارض مثل هذا التحليل المبتذل. ببساطة تامة، إن الخطاب القرآني، وإنْ اختلفت تأويلات المسلمين له، والتطوّر التاريخي للظاهرة الإسلامية، لهما طبيعة تركيبية وظروف مختلفة عن الخطاب الإنجيلي والتطوّر التاريخي للظاهرة المسيحية. لقد أصبح الخطاب القرآني، في الفضاءات العقلية الإسلامية التقليدية، نصاً معاشاً مؤكّداً للبُعد والمتخيّل السياسي للإيمان. بالإضافة إلى ذلك، إنّي أرفض الحجّة القائلة إن «المسيحية»، الكاثوليكية على الأقل، دين غير سياسي وإنْ كنت أعتقد بوجود فصل قانوني بين المؤسّسات المسيحية الدينية والمؤسّسات السياسية. اقرأ على سبيل المثال **الشهادة وسياسة الدين** لآنا بترسون[2].

---

(١) Bertrand Russell, *Power*, p. 80. [ترجم خيري حمّاد هذا الكتاب إلى العربية بعنوان: **السلطان**. بيروت، دار الطليعة، ١٩٦٣].

(٢) Anna L. Peterson, *Martyrdom and the Politics of Religion: Progressive Catholicism in El Salvador's Civil War* (New York: State University of New York Press, 1996).

إنني لا أقول إن هناك اختلافاً جوهرياً بين الخطاب الإنجيلي والخطاب القرآني. لقد نقد السيد المسيح وضعاً راهناً في فلسطين، ونقد الخطاب القرآني وضعاً راهناً في غرب شبه الجزيرة العربية. لكن ما يجعل المصحف القرآني كتاباً فريداً ليس فقط لغته المعجزة وفكرته الجليلة عن التوحيد، بل بسبب أنه أصبح مرجعاً نفسياً ودلالياً وتشريعياً محرّضاً على مقاومة العدوان والظلم بقوة مادية. لذلك، فأنا لا أوافق الباحث العربي - الألماني بسّام طيبي الذي اعتمد بشكل رئيسي على تفسير فرتز ستبارت وزعم أن «الإسلام لا يعترف بحق المقاومة»[(١)]. بالنسبة لي، الخطاب الديني الإسلامي، كما قُدِّم في نصوص تفسيرية وحديثية وفقهية سنّية وشيعية، يسمح باستعمال القوة المادية ليس فقط من أجل مقاومة دفاعية بل وأيضاً من أجل التوسّع والهيمنة وإزاحة ما يُسمى بالظلم. ربما لهذا السبب لم يكن ولفغانغ شلوختر، مؤلّف **صعود العقلانية الغربية**، متأكداً من أن الإسلام دين سياسي[(٢)]. في الحقيقة، إنّي أعارض الفكرة الاتهامية القائلة إن النبي محمداً قد جعل الدين (النقي) أيديولوجية سياسية في المدينة. تفحّص، على سبيل المثال، فهومات المسلمين للآية القرآنية التالية: «ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك ولياً واجعل لنا من لدنك نصيراً» (٤ : ٧٥).

إنه لمن السخرية بمكان أن أولئك الذين يتكلّمون بنبرة «نقدٍ» عن «الإسلام السياسي» لا يحاولون أن يُحدثوا قطيعة جذرية، معرفية ونفسية، مع التراث العربي الإسلامي القديم، ويعيدوا النظر بالفضاءات

(١) Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age*, trans. Judith von Sivers (Salt Lake City: University of Utah Press, 1988), p. 107.

(٢) Wolfgang Schluchter, *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective* (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 144.

العقلية الإسلامية. إن هناك على الأقل تواطؤاً ضمنياً بين المستشرقين الأكاديميين والإسلامويين المحافظين للإبقاء على الوضع الراهن التقليدي والفضاءات العقلية السكولاستية في المجتمعات الموصوفة بالمسلمة. أعني، أن هؤلاء المستشرقين لا يريدون أن تتغيّر التركيبات السياسية التي ترتبط بعلاقات قوية مع دول أوروبية وأمريكية، ومن جانبهم لا يريد الإسلامويون أن يفقدوا مرجعيتهم الشرعية. أضفْ إلى ذلك أن الذين يعتقدون أن الإسلام قد خلط بين الدين والسياسة يتكلّمون ضمنياً من وجهة نظر أوروبية. فقط في أوروبا، وخاصةً في فرنسا، حصل تصادم عنيف بين السلطة السياسية والسلطة الدينية. والفضل في ذلك للعالِم الألماني مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) الذي قدّم تبريرات لاهوتية شرعية لفصل الكنيسة عن الدولة. بالطبع، إنّي أفرّق بين الفصل المؤسّساتي بين الكنيسة والدولة والفصل المعرفي بين الدين والسياسة. إننا نعلم ما حصل في أوروبا بعد «سلام وستفاليا» Peace of Westphalia في ١٦٤٨ وبعد الثورة الفرنسية في ١٧٨٩؛ لذلك لا حاجة إلى إعادة تفسير أحداث أوروبية تاريخية.

في الإسلام، من وجهة نظر معرفية على الأقل، من المهمّ أن نقرأ السورتين الثامنة والتاسعة (**الأنفال والتوبة**) في المصحف القرآني لنعرف لماذا بدأت الظاهرة الإسلامية، ككل، واستمرت مع سياسات واقعية. بتعبير آخر، إن الله، في المتخيّل اللاهوتي، مُتصوَّر على أنه إله سياسي ذو سلطة سيادية مطلقة؛ **دينياً**، توضّح الخطابات القرآنية والنبوية والإمامية وتتحدّث عن نضالات وأحداث سياسية؛ **فقهياً**، كل الأعمال الرئيسية في الفقه الإسلامي (السنّي والشيعي) قد فصّلت أحكاماً وأنشأت نُظُماً سياسية؛ **تاريخياً**، لقد نظّم النبي محمد جيشاً مقاتلاً وتصرّف كقائد سياسي في المدينة. ثم أسّس المسلمون، فوراً بعد وفاة النبي، خلافة سياسية قامت أساساً وباعتبارٍ كبير على الدين. إن النموذج الفريد

للمدينة في القرن السابع الميلادي مهمّ جداً لمعرفة الفضاءات السياسية الإسلامية. ولا داعي هنا، طبعاً، للتعليق على استغلال الحكّام المسلمين للرأسمال الرمزي للإسلام من أجل الشرعنة السياسية منذ عصر الأمويين إلى وقتنا الحاضر. حقاً، إني لا أعرف فقيهاً مسلماً جديراً بالاحترام، سنّياً كان أم شيعياً، من لم يعتقد أن الجهاد السياسي والحكم السياسي مقومان أساسيان من مقومات الفقه الإسلامي. صحيح أن علماء دينيين كثيرين قد أبعدوا أنفسهم عن سلطات سياسية عائلية، لكن هؤلاء العلماء لم يفهموا الإسلام كدينٍ غير سياسي كما نقرأ في كتاب **الإسلام بين العلماء والحكّام** لعبد العزيز البدري. يتبادر إلى ذهني هنا علماء مسلمون ذوو نفوذ مثل أبي حنيفة، وعبد الله بن المبارك، والعزّ بن عبد السلام، وابن تيمية، وأحمد السرهندي. وليس غريباً أن طُرقاً صوفية (نقشبندية، وقادرية وتيجانية)، وكان من المفترض أن تكون بعيدة عن السياسة، قد صارت أعظم الحركات المحاربة العنيفة في أجزاء كثيرة من إفريقيا وآسيا الوسطى وجنوب آسيا. لقد أنشأت بعض هذه الحركات الصوفية إمارات مسلمة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي عصرنا، فإن نجاح آية الله الخميني والثورة الإيرانية التي تجسّدت فيها السياسة مع الدين، وظهور العديد من الحركات الإسلاموية في معظم المجتمعات الإسلامية، وسوء الأحوال السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية في كثيرٍ من أقطار منظمة المؤتمر الإسلامي، ليجعل من الصعب تخيل فضاء عقلي علماني غالب يقوم على فصلٍ مؤسّساتي بين السياسة ودين الإسلام.

إنّي أعلم أن مفكّرين مسلمين كباراً يريدون أن يُبرزوا «الوجه الحضاري» للإسلام، ويسؤوهم خلط السياسة بالدين. لكن لماذا يريدون أن ينفوا صفة لا تزال تحمل عبء تأويلات القرون السكولاستية وكأن هناك إسلاماً بريئاً ومتعالياً عن مشاكل الأرض ومتاعبها؟ هذا لا

يعني أبداً أن الفضاءات العقلية التقليدية والأحوال الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لن تتغيّر.

علاوةً على ذلك، ينبغي أن يُلاحظ المرء أن أغلبية الكتّاب الذين ينتقدون سياسة الدين هم أنفسهم تسييس، أو أعضاء أو مناصرون لأفكار وأحزاب سياسية. أقصد أنه كما أنّ للعلمانيين الحق في أن يتحدثوا في السياسة وينخرطوا في أعمال سياسية، كذلك الإسلامويون لهم أيضاً بصفتهم مواطنين الحق في التنظير والعمل السياسي. علاوةً على ذلك، لا تملك بعض القوى السياسية العلمانوية حججاً أخلاقية تمنع بموجبها مسلمين من التحدّث عن سياسة دينهم، أو حتى تلوم بعنف دولاً محرّرة من الاستعمار كالهند والباكستان لأنها طورت وسائل عسكرية[1]. إنه لمن السخرية بمكان أن ينتقد لاهوتيون مسيحيون «السياسة الإسلامية» ولا يرون أي تعارض في أفكارهم الدينية عندما يتحدّثون عن لاهوتهم السياسي! لماذا ينبغي للخطاب المسيحي أن يكون سياسياً، فيما لا يجوز أن يتدخّل الخطاب الإسلامي في السياسة؟ في الحقيقة، إن التدخل الذرائعي لدول أوروبية وأمريكية في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمسلمين في آسيا وإفريقيا، والتوتر القائم بين دولة إسرائيل ودول عربية، إنما يساعدان على خلق مشاكل عويصة حقيقية. إنها لمعضلة كبيرة أن تتدخل دول كبرى سياسياً، وحتى عسكرياً، في شؤون دول يحكمها مسلمون فيما هي تحاول أن تمنع تسييس الإسلام. إنّ الإسلامويين، ليس فقط عاطفياً، بل ولأسباب عملية كذلك، يرون في عدم تسييس الإسلام مؤامرة استعمارية لإخضاع مجتمعات المسلمين. ولا داعي لذكر وجود قيادات قامعة في كثير من البلدان الإسلامية التي يرفض مثقفون وصانعو سياسات أن ينتقدوها رغم

(١) بالطبع أنا أعارض الحروب وصنع السلاح والقنابل النووية، لكنّي هنا أثير مسألة أخلاقية عندما تمنع قوى نووية بلداناً أخرى من تطوير أسلحتها.

اهتمامهم الظاهر بالديمقراطية وحقوق الإنسان.

على كل حال، لا يمكن للمثقف الناقد أن يرضى عن الإرهاب باسم الإسلام كما رأيناه في كشمير وأفغانستان ومصر والجزائر. ما نستطيع عمله هو أن نمهّد الطريق لقيام بيئة مسالمة في المجتمعات الإسلامية، ونسأل المسلمين أن يكونوا عادلين وأن يسوسوا بالعدل أمورهم. لكن هذا غير محتمل الحصول إذا لم ننقد الظاهرة الإسلاموية وقوى علمانوية محلية وإقليمية ودولية، ونؤسّس ديمقراطيات عادلة في البلدان الإسلامية. بالفعل، لن تُحل مشكلة الظاهرة الإسلاموية أبداً ما لم تُؤسَّس ديمقراطيات عادلة في بلاد منظمة المؤتمر الإسلامي.

ليس خافياً أن هذا الكتاب الفكري يتكلم في السياسة، لكن هذه الحقيقة لها علاقة مباشرة بواقعنا الفعلي وتاريخنا الإنساني. فكيف نستطيع أن نفهم، على سبيل المثال، الظاهرة المسيحية الأوروبية إذا لم نفهم العلاقات المتوترة بين الكنيسة والدولة؟ وكيف نستطيع أن نفهم الظاهرة الإسلاموية إذا لم نتفحص الدور المهيمن لقوى أوروبية وأمريكية؟ كيف نستطيع أن نفهم أفكاراً وشخصيات خارج بيئتها السياسية؟ علاوةً على ذلك، إن من مهام المثقف الملحة أن يبيِّن زيف أباطيل فكرية وسياسية، لأن نماذج دعائية لا تحصى تخدع المواطنين وتشجعهم على الحكم بالسوء على أُناسٍ آخرين. إن ثمة قوى سياسية لا تريد للمواطنين المسيَّرين أن يكونوا على دراية بآثامها السياسية: فالحرب الدموية في فيتنام، على سبيل المثال، كانت «لحماية مصالحنا الوطنية الحيوية»! والاضطهاد المخيف لمفكِّرين عرب ومسلمين كان «لمحاربة الإرهاب» و«لحماية وحدتنا الوطنية»! والفلسطينيون الذين يريدون أن يؤكّدوا هويتهم الوطنية ويدافعوا عن وطنهم التقليدي يُعتبرون «إرهابيين» و«أعداء السلام» لنضالهم من أجل هذه الأهداف! لذلك، فإنه من غير المقبول للمثقف المعنيّ أن يبعد نفسه عن المظالم السياسية للواقع الإنساني.

على الجانب المسيحي، يؤمن لاهوتيون مسيحيون بأن الظاهرة المسيحية يجب أن لا تُقارن مقارنةً نقديةً بالظاهرة الإسلامية مثلما لا نستطيع أن نقارن التفاح بالبرتقال. إن حجّتهم هي أن الظاهرتين المسيحية والإسلامية حقيقتان مختلفتان؛ ومن أجل أن تبقى الأيديولوجيات اللاهوتية المسيحية مصونة، فإن الحل الوحيد، في نظرهم، هو التحدّث فقط عن الإيجابيات في الديانتين المسيحية والإسلام. بكلمة أخرى، إن المقارنات النقدية سوف تتحدى، بطريقة غير مريحة، العقائد المسيحية. ومن ثم هنالك الافتراض، وهو أن هذه الحجّة، أي المقارنة، سوف تؤكّد الماركة الإسلامية لـ«العلم العيسوي» (Jesusology). بمعنى أن الأهمية التاريخية لعيسى سوف تتأكد للمسيحيين والمسلمين على السواء[(١)].

صحيح أن الظاهرتين المسيحية والإسلامية، على الأقل في شكلهما الخارجي، حقيقتان مختلفتان، لكن عندما نقوم بإجراء مقارنات نقدية بينهما، فإننا عندئذ سندرك نقاط القوة والضعف في الخطابات الدينية المسيحية والإسلامية، ومن ثم سوف نستطيع أن نتفحص مساراتها الفكرية وتطوراتها التاريخية. عملياً، لا نستطيع أن ندرس ونفهم تاريخ المجتمعات الإسلامية من غير تحليل أوضاع أوروبا بعد القرن السابع الميلادي. وبالمثل، لا نستطيع أن نفهم التاريخ الأوروبي بعد القرن السابع الميلادي إلا إذا أكدنا اتصاله بتاريخ الشعوب الإسلامية[(٢)].

يقول كريستوفر داوسون: «إن حضارة جنوب البحر الأبيض

(١) في مؤتمر عالمي حول العلاقات المسيحية ـ الإسلامية، اتهمني لاهوتيون ألمان بأني أدعو إلى «العيسوية»، رغم أنهم قد تبادلوا التهم في ما بينهم حول تعريفات معقدة غير مفهومة بخصوص «اللاهوت». أي لاهوت؟!

(٢) انظر: Khalil I. Semaan (ed.), *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations* (New York: State University of New York Press, 1979).

المتوسط قد وصلت إلى قمة التطوّر في عصر الخلافة الفاطمية والخلافة في قرطبة في القرنين العاشر والحادي عشر، والتي، بطريقة لا مفرّ منها، تركت انطباعاً عميقاً في رجال الشمال، الذين لم يخبروا سوى الحياة الخشنة غير المريحة للمعقل الإقطاعي. وفي عصر الحملات الصليبية، عندما كان البحر الأبيض المتوسط مفتوحاً مرّة أخرى للسفن الغربية، والجمهوريات البحرية الإيطالية كانت تزداد غنىً بالتجارة مع البلاد الإسلامية، لم يكن هناك نقص في الاتصال بين العالمين (. . .) فمن خلال الموسيقى والشعر واستشراف طريق جديد مبهج للحياة، كان نفوذ الثقافة الأرقى لجنوب البحر الأبيض المتوسط قد نفذ إلى المجتمع الإقطاعي»[١].

من ناحية أخرى، كما أني أفرّق بين الحدث أو الخطاب القرآني (بحكم ظهوره في التاريخ) والظاهرة الإسلامية، كذلك أميّز بين السيد المسيح «الفلسطيني»، على نحو ما هو مصوَّر في الأناجيل، والسيد المسيح «الروماني» المتخيَّل في الكنائس الرسمية. إنني لا أقول إن فهم الكنائس الرسمي للسيد المسيح منافٍ للعقل؛ القضية هنا هي أن العقائد النيقاوية (٣٢٥م) والخلقيدونية (٤٥١م) كانت نتاجاً لبيئة مقلِّدة محاكاتية، ولفهومات إنسانية لطبيعة السيد المسيح وبعثته. أعني بهذا أن العقائد المسيحية قد تأثرت بأزمنتها، ومن ثم يجب أن تُفهم في محيطها الموضعي. والمسيحيون لذلك غير مجبرين على رفض أو الإذعان لتأويلات رسمية. إن اللاهوتيين القدماء في القرنين الرابع والخامس الميلاديين لم يكونوا آلهة مهما علا قدرهم وعلمهم، وأفكارهم لم تكن سماوية بالغاً ما بلغ اعتمادها على الخطاب الإنجيلي. لذلك، فإن نقد اللاهوت البولسي هو نقدٌ استقصائي لأفكار تولّدت بدائياً عن طريق رجل عاش في القرن الأول الميلادي. رغم أن بولس كان بلا شك

---

(١) Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* (New York: Image Books, 1960), pp. 154-155.

شخصية عظيمة، إلا أنه لا سبيل إلى تجاهل المحيط التاريخي الذي اكتنف كتاباته. ومثلما قال برنارد رام: «إنني دائماً مرتاب، يخالجني الشك في أن نظرياتنا عن الإلهام والوحي مكيّفة ثقافياً وعلى نحو صارم بثقافتنا وليس، كما نأمل ونعتقد، بالكتب المقدسة وحدها»(١).

ربما لا توجد الآن حاجة ضرورية إلى مناقشة الصفة المادية الطبيعية للسيد المسيح كما صُورت في الأناجيل. لكن من الواضح في الخطاب الإنجيلي أن الأفكار العقائدية المحكمة للثالوث والحلول لم يعلنها السيد المسيح نفسه، ولم تكن أبداً من اهتماماته الأوّلية. لذلك قد يبدو من المستحسن أن يركّز المسيحيون على عيسى الإنسان كما ذكرته الأناجيل وعلى نقده السلامي أو سلاميته النقدية. وكما قال اللاهوتي الشهير هانز كُنغ: «يجب أن يكون ممكناً إظهار وبشكل محسوس من عيسى الإنسان والرسالة والحياة والمصير لماذا أنا مسيحي، وأن نتعامل هذه الأيام تعاملاً جديداً وبمقارنة نقدية مع الشخصيات الدينية العظيمة الأخرى»(٢).

لهذا السبب، ليس من الضروري الاهتمام بلاهوتات نظرية معقدة. هذا يقودنا إلى السؤال: ما هي الأهمية الحقيقية للخطاب الإنجيلي؟ يبدو أن الخطاب الإنجيلي لم يطلب من المجموعات الدينية أن تجعل الله رومانتيكياً وأن تقبل بلامبالاة مظالم العالم. إنّ رسالة الخطابين الإنجيلي والقرآني قد أكدت أن الله إله معارض ويحثّ المؤمنين على النضال من أجل العدل في العالم الدنيوي. لذا ليس

(١) Bernard Ramm, «Evangelical Theology and Technological Shock», *American Scientific Journal*, 23 (1971), p. 55.

(٢) Hans Kung, «What is True Religion? Toward an Ecumenical Christology», in: Leonard Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion* (New York: Orbis Books, 1987), p. 248.

الهدف الأقصى للخطاب التأسيسي أن يحوّل الدين إلى هرميات كهنوتية، وطوائف مذهبية، وطقوس شعائرية، وشعائر دوغماتية متحجّرة. وليس الخطاب التأسيسي صدى معيارياً من السماء ليجبر الناس على اتّباع أحكام، وتلاوة نصوص، وتكرار شعائر غير قابلة للتغير إلى أبد الآبدين. حقاً، إنّ الفكرة الجوهرية للخطاب الإنجيلي ستضيع عندما تنحطّ إلى نمط كهنوتي احتفالي، وتفقد الكريستولوجيا Christology (التعليل الديني لشخص السيد المسيح) رسالتها الجوهرية عندما يصبح السيد المسيح مخلّصاً ربانياً سماوياً. لا ينبغي للخطاب المسيحي النقدي أن ينحرف عن ندائه الإنساني ويُصبح لاهوتاً تأمّلياً متخيّلاً. يبدو أن شخصيات ومؤسّسات مسيحية قد وضعت توكيداً عظيماً على لاهوتات تأملية، فيما الرسالة الحقيقية للسيد المسيح، كما شرحتها الأناجيل، قد تمّ تناسيها. إنهم لذلك يجدون من الصعوبة أن يتعاطفوا عملياً مع شعوب مضطهدة. تُرى، كم من الكنائس المسيحية احتجّت عندما استعمرت قوى أوروبية شعوباً آسيوية وإفريقية؟ وعندما كانت قوى سياسية مهيمنة تقصف بالقنابل شعوباً ضعيفة، كان «اللاهوتيون الموقّرون جداً» يتناقشون في ما إذا كانت المسيحية «ديناً» أم «إيماناً»، أو ما اذا كانت الأهمية الأولى للاهوت هي «مسيح الإيمان» أم «عيسى المسيح التاريخي»!

على كل حال، لا تزال هناك قضية عظيمة الشأن يفضّل كثير من اللاهوتيين المسيحيين أن يتجنبوها، ألا وهي وحي القرآن ونبوّة محمد. إن أكثر المسيحيين المتدينين، وبالرغم من النقد العميق لـ «الكتاب المقدس»، لا يزالون يؤمنون بأن «الكتاب المقدس» هو الكلمة الموحاة من الله. وفي الوقت نفسه، تجدهم كارهين لاعتبار القرآن هو الآخر كلمة موحاة من الله، رغم أن الكثيرين منهم يجهلون لغته ومحتواه. على أي أساس يعلم المسيحيون أن «الكتاب المقدس» يقول الحقيقة المطلقة

عن الله، بينما القرآن ليس كذلك؟ إنه لممّا يدعو إلى الأسف أنه على الرغم من أن الخطاب القرآني يمجّد السيد المسيح وأمه مريم بطريقة تقريظية تسبيحية فريدة، لا يزال كثير من المسيحيين يظنون سوءاً بالقرآن. بالنسبة لي، توجد هنا مشكلة لاهوتية وأخلاقية. من يسيطر على الله؟ أعني، من له الحقّ أن يخبر الله (إنْ استطاع) أنه ما كان ينبغي له أن يوحي القرآن إلى النبي محمد؟ ربما يظنّ بعض الباحثين المسيحيين المخلصين أنهم إذا اعترفوا علناً بشرعية الوحي الإسلامي ونبوّة محمد، فإنه يجب عليهم أن يتركوا جماعاتهم المسيحية وينضموا إلى مجموعة مسلمة. من قال هذا؟ من قال إن الإيمان بالله هو انتساب إلى جماعات إنسانية؟

إن المشكلة الرئيسية، كما أعتقد، هي أن كثيراً من الباحثين المسيحيين والمسلمين لا يرغبون في مناقشة المصداقية التاريخية والتطبيقات الأخلاقية لنصوص وتفسيرات وتمثيلات دينية. لقد فشل باحثون في التفريق، مثلاً، بين السيد المسيح والأناجيل، وبين الخطاب القرآني وحياة محمد الشخصية، أو بين أديان تاريخية وتنزيلات إلهية مفترضة. بالنسبة لي، إن المسيحية والإسلام (كما نعرفهما الآن) هما ديانتان إنسانيتان (لا سماويتان) حتى ولو أُوحيتا أساساً بواسطة تنزيلات إلهية. بكلمة أخرى، ينبغي أن يكون هناك تمييز معرفي بين السيد المسيح والظاهرة المسيحية، وبين الخطاب القرآني والظاهرة الإسلامية. على الباحث أيضاً أن يفرِّق بين إيمان إنسان بالله وكونه منتسباً ومعرَّفاً بمجموعة من الناس. وبالطبع، تبرز هنا مشكلة أخرى عندما يؤمن أناسٌ بأن تعاليم وممارسات قديمة هي أزلية، وغير قابلة للتغيّر وصالحة في كل الأوضاع!

على الجانب الإسلامي، إن المشكلة العويصة مع الخطاب الإسلاموي هي أنه يزعم أنه يوجد «إسلام» واحد صحيح، موثوق

وأزلي، يعرفه فقط المتدينون الملتزمون، ويُقدَّم إلى الناس عبر مطبوعات وخطابات ومواعظ لا تقبل النقاش والاحتجاج والرفض. بالفعل، لقد واجهتُ، في بلدان كثيرة، مئات من الإسلامويين الذين يعتقدون أنه إذا انتقدت، على سبيل المثال، ابن تيمية (أو بالأحرى فهمهم الأيديولوجي لأفكار ابن تيمية)، فإن هذا يعني أنك تنتقد «دين الله» والإيمان الإسلامي. أو كما صاح أحد علماء الدين: «كيف يجرؤ أي إنسان على نقد شيخ الإسلام ابن تيمية»! لم يميّز هذا العالِم بين مؤمن ورع وتفسيراته الإنسانية. أجل، حاول أن تنقد، مثلاً، أفكار سيّد قطب وانظر كيف ستكون ردة فعل الإسلامويون: «ألا تعلم أن سيد قطب كان شهيداً عظيماً، وكتب **في ظلال القرآن**، وتحدّى الحكم الاستبدادي لجمال عبد الناصر؟». السؤال هنا: هل «استشهاد» سيد قطب يعني أن أفكاره معصومة من الخطأ وفوق النقد؟

إن مثالاً آخر قد يوضّح ما أعني. بعد أن حاضر أستاذ باحث في «جامعة إسلامية» بماليزيا، محاولاً أن يوضّح لماذا ينبغي على المسلمين أن يعيدوا تشكيل فلسفتهم المعرفية الدينية وأن يحصلوا على تقنيات علمية متقدمة، اعترض بعض العلماء قائلين: «إذا أردت أن تعلّق على القرآن فيجب عليك أن تعتمد على تفاسير مثل **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** لابن جرير الطبري، و**تفسير القرآن العظيم** لابن كثير. إنك لا تستطيع أن تفسّر كما تشاء». في الواقع، إن إحدى أعظم مشاكل الظاهرة الإسلاموية هي أنها تحوّل أناساً كثيرين إلى آلهة زائفة.

مع ذلك، فرغم أن جماعات المسلمين بحاجة إلى «إسلام» جديد من أجل تربيتهم الروحية والأخلاقية، إلا أن عليهم أن يُناقشوا الأسباب الدينية والفكرية والاجتماعية والسياسية والظروف التاريخية التي أبعدتهم عن المشاركة الفعّالة في تطوير خطابات فكرية وتقنيات علمية. في كتابه **المثقفون في المجتمعات النامية**، يقول سيّد الأتاس: «إن روح البحث

والتحرّي، والشعور بسحر السعي الفكري واحترام المعرفة العلمية والعقلانية، غير منتشرين على نطاق واسع في المجتمعات النامية»[1]. لذلك، فإن الباحث الناقد ينبغي أن ينقد خطاب الإسلاموية والرومانتيكية المؤدلجتين للإسلام كما نظّر لهما مفكّرون إسلامويون كبار كالمودودي وسيد قطب.

على كلٍ، ينبغي لدول منظمة المؤتمر الإسلامي أن تُساهم، مع الهند والصين، في رعاية الإنسانية وفي توازن القوى العالمية. إن دولة غنية قوية كالعربية السعودية تستطيع أن تلعب دوراً مهمّاً في الاستقرار السياسي. لكن للأسف إن كثيراً من البلدان الإسلامية لا تزال تواجه تقلّبات سياسية واقتصادية بسبب عدم وجود ديمقراطيات عادلة فيها، وقد فشلت في تحديد دور الإسلام في مجتمعاتها. لقد حاول المفكّر شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦)، في: **لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم**، والمفكّر الهندي الشهير أبو الحسن الندوي، في: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**، أن يناقشا قضايا إشكالية، رغم أنهما لم يذهبا إلى أبعد من تحليلاتهما الوصفية لأوضاع تاريخية تخصّ المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، فإن دراسات المفكّرين المسلمين القدماء كأبي حنيفة، ومالك بن أنس، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأبي حامد الغزالي، وابن حزم، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، وابن خلدون، وشاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣ ـ ١٧٦٢)، بل وأفكار محمد عبده، وحسن البنّا، وأبي الأعلى المودودي، وسيّد قطب، والشيخ محمد الغزالي، وآية الله الخميني، ويوسف القرضاوي، غير قادرة على تزويد جماعات المسلمين بأدوات مفاهيمية لفهم حركات فكرية جاءت بعد عصر التنوير الأوروبي، ولإعادة التفكّر بالإسلام الذي غدا

(١) Syed Alatas, *Intellectuals in Developing Societies* (London: 1977), p. 11, quoted in: Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, op. cit., p. 98.

أنموذجاً نسقياً تاريخياً لمجتمعات إسلامية. ولن يكون هناك مخرج من الأزمات الحالية إلاّ بإحداث قطيعة معرفية جذرية مع كل الفضاءات العقلية التقليدية للتراث العربي الإسلامي. هذا لا يعني أبداً نقل نماذج وخطابات ومنهجيات أوروبية إلى المجتمعات الإسلامية، بل يعني إحداث ثورات فكرية شاملة في الخطابات الدينية والاجتماعية والسياسية.

أما عن المثقفين العلمانيين، فإنه لمن الأهمية الكبرى بمكان أن لا يديروا ظهورهم لخطابات دينية لا تزال تلعب دوراً مهماً في صياغة عقول الملايين من الناس. فليس من الحكمة أن يرفضوا التعاون مع مثقفين متدينين يعملون من أجل العدل والسلام. إنه أيضاً أمر مقلق أن يسمح المثقفون العلمانيون للاهوتيين المحافظين أن يحتكروا لأنفسهم تفسيرات الآراء الدينية. ولعلّ هذا ما يفسِّر جزئياً ردود الفعل المضطربة تجاه الظاهرة الأصولية الدينية. من الواضح أننا لا نستطيع أن نقاوم نفوذ اللاهوتيين المحافظين، في بعض البلدان، الذين يشعرون براحة عند اضطهاد المثقفين ممن يعصون أوامرهم. أضفْ إلى ذلك أن المثقفين العلمانيين ينبغي أن يدركوا أن العالم لا يستلزم فقط «تفكيراً نقدياً»، لكن يحتاج أيضاً إلى حب وحنان. فنحن لا نعيش فقط «في التحليل العقلاني»، بل أيضاً مع عواطف قلقة وأحاسيس مشوشة.

إن هذا الكتاب تقديم فكري لتأوّج خبرات شخصية مع الخطابات المسيحية والإسلاموية، ومع النقد العلماني الذي فسَّره إدوارد سعيد جزئياً في مقدمة دراسته الذكية **العالم، النصّ، والناقد**. المادة الأولية للكتاب كانت محاضرة استطرادية أُلقيت في مؤتمر دولي في الباكستان سنة ١٩٩٣. لقد أوردت نصوصاً عربية لأزيل خرافة الفكرة المعممة التي تقول إن الاستشراق الأوروبي الرسمي قد أحكم «منهجيات وعلوماً جديدة في الإسلام» لم يعرفها العرب والمسلمون قبل «اكتشافها»! ولأظهر كذلك الأدب الغني الذي أنتجه باحثون عرب ومسلمون. إنما

لا يعني هذا أبداً أن العرب والمسلمين قد نجحوا في إحداث قطيعة معرفية جذرية ونفسية في الفضاءات الإسلامية السكولاستية.

فآمل أن يكون هذا الكتاب لبنة في النقد العالمي للخطابات الدينية المسيحية والإسلامية والعلمانوية المؤدلجة. كما أرجو أن تتحرر الخطابات المسيحية والإسلامية من القيود الدوغماتية المانعة والمعيقة للتطوّر الحضاري المأمول. إنّ ما يُسمى بالعالم العربي لن ينال حظه من التقدم العلمي والتقني والاقتصادي والسياسي والاجتماعي قبل أن يقوم العرب المعنيّون بمراجعة نقدية لما يسمى بالتراث الإسلامي، وإحداث قطيعة معرفية ونفسية جذرية مع كل الفضاءات التقليدية للميراث الديني والثقافي.

هذا لا يعني أبداً رفض كل ما أنتجه الأقدمون، بل يعني أن منهجيات ومعارف وسلوكيات القرون السابقة لن تكون مدماكاً ومرجعاً كبيراً في بناء مستقبل زاهر بحجّة أنه «لن يُصلح آخر هذه الأمة إلاّ بما صَلُحَ به أولها». إنّي أرجو أن تقوم حوارات نقدية عميقة بين مثقفين مسيحيين ومسلمين تُنهي حالات عداء بين المجموعات المسيحية والمسلمة، وتقود إلى إحداث قطيعة جذرية مع المفاهيم الدينية التقليدية، وتُمهّد الطريق إلى تعايش سلمي بين شعوب كثيرة، ولا سيما في منطقة البحر الأبيض المتوسط.

ـ ١ ـ

توضيحات أساسية

رغم وجود مئات من اللاهوتات والمجموعات المسيحية والإسلامية المتضاربة، فإن الكلمتين متعددتي المعاني: «المسيحية» و«الإسلام»، قد استُعملتا في هذا الكتاب بحذر شديد كضرورة لازمة لشرح نماذج نسقية دينية وثقافية. هذه النماذج النسقية دينية لأن عقيدة وجود الكائن الأسمى وفكرة الألوهية والوحي وتضميناتها النظرية والعملية، تشكّل نقطة الارتكاز والمحور الأساسي لفلسفاتها العالمية اللاهوتية؛ وثقافية لأنها تخلق فضاءات عقلية، وتسعى إلى إيجاد سلوكيات اجتماعية وفهومات فكرية. بهذا المعنى العريض، فإن كلاً من ديانتي المسيحية والإسلام اجتماعية وتاريخية (لأنها انوجدت وتطوّرت في تاريخ إنساني اجتماعي)، وجزئياً أسطورية ليس لأنها تناقش أفكاراً خرافية ومفاهيم مجازية، بل لأنها، على نسق مصطلحات جيوبوليتيكية غامضة مثل «الشرق» و«الغرب»، تُستخدم بطرق مخادعة وأسطورية، حتى لو كان السيد المسيح والقرآن وَحْيَين إلهيين.

يستخدم كثير من اللاهوتيين المسيحيين والفقهاء المسلمين النعتين: «مسيحي» و«إسلامي»، ويتظاهرون بأن أفكارهم الإنسانية إلهية أو وحي، ليغطوا عجزهم الفكري، وليشرعنوا ويعزّزوا سلطاتهم

الدينية. هذا لا يعني أبداً أن خطاباتهم الدينية ليست مسيحية وإسلامية؛ لكن البحث التحليلي هنا هو حول الطبيعة المركّبة والنوايا الإنسانية للخطابات الدينية. بكلمات أخرى، هل الديانتان المسيحية والإسلام، كما هما ظاهرتان الآن، ديانتان إلهيتان، أم خطابات وتأويلات وحركات إنسانية دينية؟ هل النقد العلماني للخطابات الدينية المسيحية والإسلامية نقدٌ تجديفي لله نفسه، أم نقدٌ لأفكار وتأويلات إنسانية؟ إن الصعوبة الأكاديمية والعملية هنا هي تحديد منهجية معرفية لتقديم ديانتَيْ المسيحية والإسلام بطريقة نقدية جديدة، لكي نميّز بين ما يُمكن تسميته وَحْياً إلهياً وبين حركات دينية مسيحية وإسلامية، مُثّلت تاريخياً من قبل مسيحيين ومسلمين.

الحقيقة، مع ذلك، هي أن كلنا بشر، وكل تأويلاتنا إنسانية، وكل معرفتنا إنسانية. إنما هذا لا يعني القول إنه لم يكن هناك وحي إلهي. النقطة المطروحة هنا هي أن مفهومنا لما يُسمى بالوحي مرتبط بمعرفتنا الإنسانية. لذلك، ينبغي أن تُقدم الديانتان المسيحية والإسلام كأديان تاريخية وثقافية اجتماعية، بالمعنى الصارم لكلمة «دين»، أي أن الدين هو خليط مُمكن إدراكه لتأويلات وممارسات إنسانية قائمة أساساً على عقائد متعالية و/أو لاهوتات دوغماتية. بهذا الخصوص، ينبغي أن تُفهم الخطابات الكاثوليكية والبروتستانتية والأرثوذكسية والإنجيلية كنتاج معقّد لحركات دينية تاريخية وتأويلات إنسانية، ومبنية فرضياً (أو إيمانياً) على الفكرة القائلة إن الله قد أوحى نفسه في السيد المسيح. لذلك، فـ«المسيحية» ليست دين الله، وإنما هي بالخصوص تمثيل تاريخي لمجموعات وتأويلات دينية. إنه لمن المثير أن نلاحظ أنه رغم أن عناوين الأناجيل تُنسب إلى مؤلّفين إنسانيين: «إنجيل متى»، «إنجيل مرقس». . إلخ، فإن كثيراً من المسيحيين يتكلمون عن هذه الأناجيل التاريخية وكأنها كلمة الله الموحاة وكشيء فوقطبيعي.

كذلك، فإن الخطابات السنيّة والشيعية هي نتاجات معقدة لحركات وتأويلات تاريخية دينية، ومبنية إيمانياً على الفكرة القائلة إن القرآن هو وحي الله (أو أنه لا إله إلا الله) وأن محمداً نبي الله. بهذا المعنى، «الإسلام»، ككل، ليس دين الله، حتى لو كان القرآن موحى من الله. لكن بما أن عبارة «الإسلام» تُستخدم اليوم، سواء من قبل إسلامويين متحمسين، أو من قبل إعلاميين وباحثين أوروبيين وأمريكيين، بطريقة جد عمومية (والتي تحوي كل شيء يقوله ويفعله ألف مليون مسلم)، فإنه من المهم أن نؤكد أن الإسلام تمثيل تاريخي لممارسات وخطابات إسلامية دينية. الخطاب القرآني وما يُسمى بالسنّة النبوية أو الإمامية يمثّلان جزءاً من هذا التمثيل التاريخي. إن الاستعمال غير المتقن للمصطلح «إسلام» مُخادع وضارّ. كيف يمكن لباحث مدقّق حقيقي أن يكتب عبارات معمّمة ومخادعة مثل «حكم الإسلام»، و«يقول الإسلام» أو «بالنسبة إلى الإسلام» (كما لو أنه يوجد إسلام مونوليثي تركيبي واحد)؟ إن القيمة الأكاديمية لبعض الكتب الفقهية والعقائدية تكمن في دقّتها الحذرة. التصريحات المنسوبة بوضوح إلى مؤلّفيها كانت هي المفضّلة منهجياً، على نسق: «قال أبو حنيفة»، «قال جعفر الصادق»، «قال الماتريدي».. وهكذا. الآن، كل شيء فيما يُسمى بالعالم الإسلامي، وأي شيء له علاقة بالمسلمين حتى في أوروبا وأمريكا، يُوصف بأنه «إسلام» و«إسلامي».

لتكن حجّة البحث واضحة. لنفرضْ أن كاتبة تريد أن تقتبس تصريحاً لابن تيمية. لماذا ينبغي عليها أن تكتب «وفقاً للإسلام» أو «بالنسبة إلى الإسلام» وتحيل ابن تيمية إلى حاشية هامشية؟ ألا تستطيع الكاتبة أن تذكر تصريح ابن تيمية وتقتبسه كما ينبغي بدل أن تقول إن هذا ما يقوله «الإسلام»، كما لو أن نصّ ابن تيمية يمثّل كل الإسلام؟! الدراسة المسؤولة ينبغي أن لا تعمّم وتجمع ملايين الآراء المختلفة

تحت «يافطة» واحدة تسمى «الإسلام». لهذا السبب، فإن مصطلحات غير نقدية مثل «السياسة الإسلامية الخارجية» و«الدولة الإسلامية» و«القانون الإسلامي» و«علم النفس الإسلامي» و«الإدارة الإسلامية»، هي تخريجات واقعية ولفظية. فكِّرْ بتعبير مخادع من قبيل «السياسة الخارجية الإسلامية». أية «إسلامية» وأية «سياسة خارجية»؟ هل كانت هي السياسة الخارجية للعثمانيين أم للصفويين الإيرانيين؟ هل هي السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية الإيرانية أم للمملكة العربية السعودية؟ الشيء نفسه يمكن أن يُقال عن أساطير لفظية مثل «هندسة الأنظمة البيئية الإسلامية» و«تعليم العلوم والهندسة الإسلامية» من اختراعات س. وقار أحمد حسيني[1].

ثم إنّ توضيحاً أساسياً للمصطلحين الضخمين: «المسيحية» و«الإسلام» مهمّ قبل الدخول في أي نقاش جدّي حول الحوار المسيحي - الإسلامي، لأنه سيكون من سوء حظ المجتمعات الإنسانية أن تعتقد أن السلطات الدينية تستطيع أن تتحدث باسم الله. لا تستطيع الخطابات الإنسانية الدينية أن تكون إلهية وغير قابلة للنقاش، حتى لو آمن اللاهوتيون بأن هذه الخطابات تقوم على فهم صحيح للوحي الإلهي.

بالفعل، الدين، مثل الثقافة، يجب أن يُعاد تحديده بمنهجيات تاريخية واجتماعية وسيكولوجية وأنثروبولوجية ولغوية ودلالية. في المؤسسات الأكاديمية، الظواهر والخطابات والحركات الدينية، بصفتها مواضيع علمية ثقافية، ينبغي أن تُقدّم من خلال علم اجتماع الأديان، وأنثروبولوجية الأديان وتاريخ الأديان المقارن. إن كُتب ميرسيا إلياد

---

(١) انظر: S. Waqar Ahmad Husaini, *Islamic Environmental Systems Engineering. A System Study of Environmental Engineering and the Law, Politics, Education, Economics, and the Sociology of Science and Culture of Islam* (London: Macmillan, 1980).

مثل: **نماذج في الدين المقارن**، **وتاريخ الأفكار الدينية**، **والمقدس والدنيوي**، **والأساطير والأحلام والأسرار**، **وصور ورموز: دراسات في الرمزية الدينية**، **والأساطير والحقيقة**، هي محاولات تستحق التقدير وتساعد على فهم عميق للظاهرة الدينية.

في كتابه **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، بَحَثَ عالِم الاجتماع الفرنسي الشهير إميل دوركايم ما أسماه بالمقدس والدنيوي ليبيِّن علاقة الدين بالمجتمع. وفي بحثها الاجتماعي للظاهرة الدينية، قامت الباحثة الفرنسية دانييل هيرفيو ـ ليجيه بالتحقّق من مسألة «الديني»، وحاولت أن تميّز بين قضية المقدس وما يُسمى بالدين. لكن السؤالين المهمّين هنا هما: كيف أصبحت الخطابات الدينية مهيمنة وتشريعية؟ وهل يمكن للأحكام الدينية أن تتبدل؟ هذان سؤالان لا مفر منهما حول السلطة والقوة. من عساه يقول إن الأحكام المسيحية والإسلامية لا يُمكن أن تتبدل؟ من عساه يعطي مجموعات معيّنة من الناس السلطة التشريعية لأن تتحدث باسم الله؟ خذوا مثلاً: على أي أساسٍ ولمصلحة من يتعذّر على النساء الكاثوليكيات أن يصبحن قسيسات وكاهنات؟ لماذا رواية سلمان رشدي **الآيات الشيطانية** مناوئة للإسلام، بينما قتل الناس الأبرياء في أفغانستان والجزائر ليس كذلك (مع أن الفعل الأخير قد شوّه صورة «الإسلام» أكثر من الأول)؟ لماذا آراء محمد أركون تُعتبر «غير إسلامية»، بينما أفكار راشد الغنوشي وأنور إبراهيم (الماليزي)، مثلاً، تُعتبر «إسلامية»؟ من يتخذ القرارات، ومن يضع التعريفات والتصنيفات؟ لقد قال لي مرة عالِم إسلاموي: «الله وحده يقدر أن يغيّر أحكامه، ولا يحقّ للبشر أن يغيّروا أحكامه». وقد صُعق هذا العالِم عندما أجبته: «أنت الذي تقول ذلك؛ هذا تصريحك الشخصي وليس تصريح الله. وتاريخياً، أصحاب النبي "غيّروا" وسنّوا أحكاماً جديدة، ببساطة لأنهم لم يفهموا الإسلام كنظام جامد مغلق. اقرأ على سبيل

المثال كتاب يوسف القرضاوي **فقه الزكاة** (يقع في مجلدين كبيرين) لتعلم كيف استطاع المسلمون القدماء أن يعدّلوا ويطوّروا أحد أركان الإسلام».

ينبغي الملاحظة أن النعت «ديني» لا يُقال فقط بخصوص شيء «روحي» خالٍ من التجليات التاريخية. إن الخطاب، أو التطبيق بالأخصّ، يكون «دينياً» عندما يقوم على تأويل فلسفة متعالية، ألوهية، وحي و/أو نصّ كتابي. خذوا خطابات لاهوتات التحرير الكاثوليكية والإسلاموية مثلاً، إنها دينية (أي مسيحية وإسلامية)، لأنها مبنية على فهم متعالٍ للكتاب «المقدس» والمصحف القرآني، على التوالي، حتى لو كان المرء يعارض أفكارها. لذلك، فنقد الخطابات الدينية المسيحية والإسلامية ليس نقداً لله. بهذا المعنى، تنتسب الكلمتان «مسيحي» و«إسلامي» إلى الخطابات الدينية. ثم، إنه لخطأ اصطلاحي أن يتكلّم باحثون عن «جيولوجيا مسيحية» أو «ميتالورجيا إسلامية» مثلاً، ببساطة لأن المسيحية والإسلام، كديانتين ليست لهما أية علاقة معرفية علمية بهذه العلوم التطبيقية حتى لو ظنّ لاهوتيون مسيحيون وفقهاء مسلمون أنهم يمتلكون آراءً «دينية» بخصوص هذه العلوم. لذلك، فإن تعبيرات ملغزة مثل: «علم التبيؤ المسيحي» و«علم النفس الإسلامي» يجب أن تُرفض من وجهة نظر معرفية وعلمية. إنه أيضاً غير صحيح أن يعتقد دارسون أن الدين لا يشمل أناساً حقيقيين أو أنه شيء فوق الطبيعة الإنسانية. المشكلة هي أن يزعم كتّاب أنه توجد مسيحية واحدة وإسلام واحد، وأن الخطابات الإنسانية الدينية إلهية، وأن «الكتاب المقدس» والمصحف القرآني يملكان كل الأجوبة.

هذا لا يعني القول إن المسيحية والإسلام ديانات روحانية، طقوسية وشعائرية فقط، وليس لها دورٌ فعّال في الحياة الأخلاقية والسياسية الاجتماعية للمجتمعات المدنية الديمقراطية. بل إن جوهر

الدين، كجوهر النقد العلماني، يُمكن أن يكون، بالأحرى، معارضاً بتقدمية إيجابية. فلا ينبغي لرسالته الأساسية أن تكون التحويل الروحي التقدمي للإنسانية فحسب، بل والمقاومة العلمانية للاضطهاد والظلم كذلك. لهذا السبب، يُمكن للخطابات الدينية المسيحية والإسلامية، بعد قطيعة جذرية معرفية مع الفضاءات العقلية السكولاستية، أن تلتقي مع الخطابات النقدية العلمانية وتعمل سوياً على فكرة المقاومة والعدل. بكلمات أخرى، إن المقصد الدنيوي للخطابات التأسيسية (الإنجيلية والقرآنية) والنقد العلماني هو مقاومة الظلم ومحاولات تجريد الناس من صفات الإنسانية الكريمة. وكما قال إدوارد سعيد: «يجب أن يفكّر النقد بنفسه كتعزيز للحياة وكمعارض في تكوينه لكل شكل من أشكال الظلم والهيمنة والافتئات؛ أهدافه الاجتماعية هي معرفة غير قسرية تُنتج لصالح الحرية الإنسانية»[(١)]. لذلك لا ينبغي لجوهر الدين أن يُعارض ما يقوله إدوارد سعيد عن النقد العلماني. في كتابه **الأنثروبولوجيا السياسية** (باريس، ١٩٦٧)، أكّد جورج بلانديه أن الدين يمكن أن يكون أداة تتحدى القوى «عندما تُسائل الحركات النبوية والمخلِّصة النظام الموجود خلال أوقات الأزمة وتنهض كقوى منافسة»[(٢)]. مع ذلك، تُصبح الخطابات الدينية والأيديولوجيات العلمانوية تركيبات تعسفية للتحكّمات المسيطرة عندما تستغلّ الناس ليدعموا مؤسّسات ظالمة وثقافات مؤدلجة.

من الوجهة الاجتماعية، ليس صحيحاً أن معظم المسيحيين والمسلمين قلقون حقيقةً على الله ومملكته المستقبلية؛ بل إن مشاكل المسيحيين والمسلمين الحقيقية لها علاقة كبيرة بعالمنا المادي الدنيوي.

---

(١) Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, op. cit., p. 29.

(٢) Georges Balandier, *Anthropologie politique*, p. 135, quoted in: Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, op. cit., p. 86.

بهذا الخصوص، لا يمكن أن تُفهم فلسفة المعرفة خارج سياقها التاريخي الاجتماعي. ولا داعي لذكر الفكرة الإشكالية القائلة إن هناك عقلين مختلفين: عقل مُسيطر بالوحي، وعقل موجَّه بالمنطق. وحسبنا أن نذكر بهذا الخصوص أن توما الأكويني قد اعتقد بأن المنطق الفلسفي يثبت مصداقية المسيحية، فيما اعتقد فولتير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) أن المنطق نفسه يثبت زيف المسيحية. ومع ذلك، لسنا بصدد المجادلة فيما إذا لم يكن هناك وحي، أو ليس للكتب التأسيسية الدينية (الأناجيل والمصحف القرآني) وقع إيجابي على الناس. بل يتعلّق الأمر بالظروف التاريخية التي تؤثّر في تأويلات الخطابات الدينية. شخصياً، عائلتي المسلمة هي التي طلبت مني أن أوقّر المصحف القرآني وأن أستخفّ بـ«الكتاب المقدّس». لذلك، خلال مرحلة طفولتي تلوت المصحف القرآني عشرات المرات ووجدته مُدهشاً جداً، وقرأت «الكتاب المقدّس» مرةً ونفسياً وجدته بلا معنى. لكن عندما قرّرت العمل مع أصدقاء مسيحيين من أجل السلام والعدل العالميين، أصبح «الكتاب المقدّس» مهمّاً في دراستي المقارنة، رغم أنّي واصلت قراءته ككتاب تاريخي. لذلك «الأوضاع» هي التي تهمّ أولاً. بالفعل، فقلق إدوارد سعيد بشأن قضية فلسطين مرده إلى حقيقة أنه وُلد في فلسطين؛ واهتمام محمد أركون الاستحواذي بعلم الإسلاميات له علاقة بحقيقة أنه ولد لعائلة جزائرية مسلمة.

ينبغي أن يُقال إنهم كأناسٍ وكمواطنين مسؤولين، يملك اللاهوتيون المسيحيون والفقهاء المسلمون كل الحق في أن يُشاركوا في السياسة، وأن يكون لهم جدول عملهم السياسي ـ الاجتماعي الخاصّ بهم. إن لهم الحق في التمتّع بحرية الكلمة والكتابة. لكن، من المهم أن يكون المواطنون حذرين بشأن الحلول الضارّ للخطاب الديني في كل شؤون الإنسانية، ليس فقط لأن الدين خطابٌ ممكن تعريفه،

ولكن أيضاً للحيلولة دون بسط أية سلطة ظالمة للدين فوق المجتمع المدني. هذا لا يعني أن الناس يجب أن يُقاوموا كل سلطة دينية انتُخبت ديمقراطياً. مثار النقاش هنا هو الحرية، أعني، أن ما من سلطة (دينية أو علمانية) لها الحقّ أيّاً يكن في تخويف المواطنين وإجبارهم على أن يفكّروا ويتصرفوا بطُرُق مقيّدة. بتعبير آخر، إنّ الفكرة المخادعة القائلة إن الخطاب الديني، كما نعرفه الآن، ليس تمثيلاً إنسانياً يجب أن تُرفض، لأنه يجب أن يكون هناك تفاضلٌ مميّز بين إرادة الله، التي هي غير مدركة بحواسنا وتفكيرنا، والتأويلات الإنسانية.

لذلك من الخطأ القول إن إسلام الله يسأل أتباعه أن يؤسّسوا، مثلاً، «بنوكاً إسلامية» و«جامعات إسلامية»، ببساطة لأن الخطاب القرآني لم يسأل المسلمين أن يؤسّسوا مثل هذه المؤسسات. ينبغي أن يُقال هذا من البداية لأن المفكّرين الإسلامويين يتظاهرون بأن أفكارهم الإنسانية هي دين الله، أو «معرفة توحيدية» كما تزعم «مدرسة أسلمة المعرفة».

حقاً، إنْ يكن الإسلام ما يقوله ويفعله المسلمون المتدينون، فإنه من الخطأ الزعم أن الإسلام فوق النقد الإنساني. وبالمثل، إنْ يكن الإسلام دين الله، فإنه أيضاً من الخطأ الزعم أن هذا الإسلام له آراؤه المتميّزة بصدد ما يُدعى بـ«علم الاجتماع الإسلامي»، و«علم الإنسان الإسلامي»، و«علم النفس الإسلامي». . وهلمّ جرّاً. قد يعترض مسلمٌ على هذا الكلام الصريح ويقول إن الدين فرض واجب للسلوكيات الأخلاقية، ويجب على المسلم أن يعلم ما إذا كان عمل حلالاً أو حراماً. لكن، في مجال الأخلاق، الإسلام، مثل أي دين توحيدي آخر، ليس استثنائياً، بمعنى أنه يجب أن يحرّم أي شيء ضار بالإنسانية، وينبغي أن يرحّب بأي شيء مفيد للإنسانية. إنما ينبغي أن لا ندع أخلاقية الإسلام النظرية تخدعنا وتصرفنا عن الواقع الفعلي للمسلمين.

باختصار، لا يحتاج المسلمون إلى إدخال أنف الإسلام في كل شيء يقولونه ويفعلونه بحجّة أن كل شيء يُمكن أن يكون عبادة. على سبيل المثال، هناك، في محلات أزياء في بلدان إسلامية، شيء يُدعى «اللباس الإسلامي» وهذا لممّا يتنافى والعقل. كيف يمكن لألبسة تقليدية اجتماعية مختلفة أن تكون «إسلامية»؟! بدعْ اسمية أخرى مثل «المطاعم الإسلامية» يمكن أن تكون عدوانية، لأنها توحي بأن المطاعم الأخرى حتى (المملوكة من قبل مسلمين) ليست «إسلامية»! إنه لمن السخرية بمكان أن ينتقد مفكّرون مسلمون أرثوذكسيون العقيدة المسيحية بخصوص تجسّد السيد المسيح، ولا يعون محاولاتهم لتجسيد الإسلام (وهنا يعنون دين الله) في كل مجالات الحياة.

لقد وضع كتّاب مسلمون مثل أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩)، ومحمد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠)، وعبد القادر عودة (ت١٩٥٤)، وتقي الدين النبهاني (١٩٠٩ ـ ١٩٧٧)، ومحمد فاروق النبهان، ولقمان طيب، ومحمد سعيد العوا كُتباً حول «النظام السياسي للإسلام». كذلك، في كتابه **الإسلام والثورة**، زعم آية الله الخميني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩) أن «الإسلام له نظام وبرنامج لكل شؤون المجتمع على اختلافها: شكل الحكومة والإدارة، تنظيم معاملات الناس مع بعضهم بعضاً، علاقات الدولة والناس، العلاقات مع الدول الأجنبية، وجميع الأمور السياسية والاقتصادية الأخرى»[1]. لذا ينبغي أن نسأل: أي إسلام ذاك الذي له «نظام وبرنامج لكل شؤون المجتمع على اختلافها»؟ أي برنامج صمّمه «الإسلام» بخصوص «شكل الحكومة والإدارة» و«العلاقات مع الدول الأجنبية»؟ هل سأل «الإسلام» المسلمين أن يؤسّسوا، مثلاً، الجمهورية الإسلامية الإيرانية وجمهورية

(١) Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution*, trans. Hamid Algar (Berkely: Mizan Press, 1981), pp. 249-250.

باكستان الإسلامية؟ ماذا اقترح «الإسلام» بشأن العلاقات الدبلوماسية بين العربية السعودية والصين، مثلاً؟

في الحقيقة، لم يدعم الخطاب القرآني والنبي محمد نظاماً سياسياً محدداً. لذلك، فإن شعار الإخوان المسلمين الشهير «القرآن دستورنا» شعارٌ مخادع، لأن الخطاب القرآني لا يحوي فقرات قانونية أو دستورية بصدد نظام الحكومة. هذا ما حاول العالِم المسلم ابن تيمية أن يقوله في **منهاج السُنّة النبوية والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. لقد رأى ابن تيمية أن محمداً، وخاصةً في الأمور الإيمانية، كان نبياً وليس رجل سياسة. لذلك أراد أن يؤكد أن دين الإسلام لم يكنْ مسؤولاً عن الصراعات السياسية في عهود الخلافة الأولى، وأن يرفض الزعم الشيعي القائل إن الإمامة تشكّل مبدأ أساسياً للإيمان: «والقرآن مملوء بذكر توحيد الله تعالى، وذكر أسمائه، وصفاته وآياته وملائكته، وكتبه ورُسُله، واليوم الآخر والقصص، والأمر والنهي، والحدود والفرائض، بخلاف الإمامة»[1].

أفكارٌ مشابهة أتقنها صاحبه وتابعه الشهير ابن قيم الجوزية (ت١٣٥٠)، خاصةً في كتابه **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. لقد تكلّم ابن قيم الجوزية عن قضية العدل ولم يدعم «نظاماً سياسياً إسلامياً». بكلمات أخرى، «شرعُ الله» حيث يوجد العدل، وليست القضية الأساسية أن يكون هناك نظام سياسي معيّن أو لا يكون كما تزعم الجماعات الإسلاموية.

بالمثل، في كتابه **الإصلاحات السياسية، القانونية والاجتماعية المقترحة**، والذي أهدي إلى السلطان التركي الرابع والثلاثين عبد الحميد الثاني (١٨٤٢ ـ ١٩١٨)، يقول العالِم الهندي المسلم

(١) ابن تيمية، **منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، ج١، ص٣٣.

مولاي شيراغ عليّ (١٨٤٤ ـ ١٨٩٥): «القرآن لم يدّع أنه يعلّم قانوناً اجتماعياً وسياسياً؛ فكل مفاهيمه وتبشيراته هدفت إلى تجديد الجماعة العربية تجديداً كاملاً. ما كان هدف القرآن، القانون المحمدي الموحى، أن يُعطي تعليمات خاصة ومفصّلة في القانون المدني، ولا أن يضع مبادىء عامة للقانون»[١].

في مصر، قال الباحث المسلم المعروف محمد عمارة: «الإسلام كدين لم يُحدّد نظام حُكم خاصاً للمسلمين، لأن منطق صلاحية هذا الدين لكل الأوقات والأماكن يقول إن الأمور التي ستتغيّر دائماً بقوة التطور ينبغي أن تُترك للعقل الإنساني الواعي، كي تُصاغ وفق الصالح العام ومن خلال إطار المفاهيم العامة التي أملاها هذا الدين»[٢].

في أندونيسيا، قال نور خالص مجيد وعبد الرحمن وحيد إن القرآن والسنّة لا «يوفران مخططاً لدولة إسلامية. في الواقع، إن كل فكرة تأسيس دولة إسلامية في المرحلة الحديثة، هي أقرب إلى كونها ردّاً اعتذارياً للغرب منها تأويلاً عقلانياً للتعاليم الإسلامية»[٣].

بهذا الخصوص، يضيف «مدراء الانتظام» الإسلامويون النعت «إسلامي» لا ليسوّغوا «عملية الأسلمة» و«المشروع التوحيدي»، بل

---

(١) Moulavi Cheragh Ali, *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Muhammadan States* (Bombay: Education Society's Press, 1883), p. XIV.

(٢) محمد عمارة، **الإسلام والسلطة الدينية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ص ص. ٧٦ ـ ٧٧. اقتبست الفقرة من Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991), p. 64.

(٣) Greg Barton, «Indonesia's Nurchalish Madjid and Abdurrahman Wahid as Intellectual *'Ulama'*: The Meeting of Islamic Traditionalism and Modernism in neo-Modernist Thought», *Studia Islamika*, vol. 4, no. 1 (1997), p. 47.

ليخدعوا المسلمين الشعبويين عن طريق التظاهر بأن أفكارهم الإنسانية مُوحاة من الله. لذلك، يُعتبر أي اعتراض على آرائهم الإسلاموية اعتراضاً تجديفياً على إرادة الله وإسلام الله! وهذا واضح عندما يُشهِّر الإسلامويون بنقّادهم بنعتهم بـ«أعداء الله».

إنه لمن المهمّ أن نُلاحظ أن كل أعضاء الحركات الإسلاموية لا يشكّلون أكثر من ثلاثة بالمئة من المجموع الكلّي للمسلمين. ديمقراطياً على الأقل، هؤلاء الإسلامويون الثلاثة بالمئة ليس لهم الحق في أن يفرضوا آراءهم التي يعوزها البرهان على سبعة وتسعين بالمئة من المسلمين (هذا إذا تجاهلنا جنسياتهم ومواطنياتهم القومية). لكن لنسف هذه الحقيقة، زعم المفكّر الإسلاموي الأصولي محمد قطب، خاصةً في كتابيه **جاهلية القرن العشرين وهل نحن مسلمون**، أن أشباه المسلمين والعالم كله يعيشون الآن في جاهلية جديدة، في عصر جديد للجهل والكفر.

ينبغي أن يُعاد القول إن كلاً من اللاهوتيين المسيحيين والفقهاء المسلمين يزعمون استخدام لغات «شبه إلهية» (لا تزال بعض الكنائس في بلداننا تستخدم لغة لاتينية غامضة رغم أن المصلّين عرب)، ويتكلمون كما لو أن المسيحية والإسلام ليسا أفكاراً وحركات تاريخية. في الواقع، الخطابات الدينية المسيحية والإسلامية، بأشكالها المحكمة، ليست إلهية، حتى لو أوحى الله كلمته لتتجلّى في السيد المسيح وفي القرآن. وكما قال الكاتب الإنجليزي بول جونسون: «المسيحية، في الأساس، دين تاريخي. إنها تؤسّس إدّعاءتها على الحقائق التاريخية التي تؤكّدها»[1]. كن متأكداً من أن السيد المسيح لم يتكلم قط، كما صوِّر في الأناجيل، عن دين جديد يدعى «المسيحية».

(١) Paul Johnson, *A History of Christianity* (New York: Macmillan Publishing Company, 1976), p. VII.

إنه أيضاً لم يقلْ قط إن البابا الكاثوليكي هو الشارح الأعلى ومنفِّذ القوانين كافة، والمصدر الأخير للسلطة، والمحكمة الأخيرة للاحتكام، كما زعم أوغسطينوس تريمفوس (١٢٤٣ ـ ١٣٢٨) في كتابه **بحث شامل حول القوة الكنسية**.

في الإسلام، لم يتكلم الخطابان القرآني والنبوي مطلقاً عن «أصول الدين» و«أصول الفقه» (انظر إلى التفريق بين «الدين» و«الفقه» الذي يجهله معظم الإسلامويين)، رغم براعة علماء الدين المسلمين في اتقان هذين العلمين المهمّين كما نقرأ، على سبيل المثال، في: **الرسالة** للشافعي، و**أصول الدين** لعبد القاهر البغدادي، و**الشامل في أصول الدين** للجويني، و**الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام** لشهاب الدين القرافي، و**الإحكام في أصول الأحكام** لسيف الدين الآمدي، و**المنخول من تعليقات الأصول** لأبي حامد الغزالي، و**المحصول في علم أصول الفقه** لفخر الدين الرازي، و**الموافقات في أصول الأحكام** لأبي إسحاق الشاطبي، و**إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول** لمحمد الشوكاني.

بالطبع، ثمة أشياء معيّنة تجعل الشخص مسيحياً، أو مسلماً، أو غير ذلك. فالشخص قد يصبح مسيحياً إذا آمن بالسيد المسيح والأناجيل، وبالتأكيد لن يكون مسيحياً إذا آمن بأنّ السيد المسيح كان دجّالاً منافقاً. بالمثل، قد تصبح المرأة مسلمة إذا آمنت بالقرآن وبنبوّة محمد، لكن بالتأكيد لن تكون مسلمة إذا آمنت بوجود ثلاثة آلهة. لهذا السبب، فإن أدياناً كالمسيحية والإسلام متعلّقة أساساً بالإيمان واللاهوت. ومثلما يتطوّر ويتغيّر البشر، كذلك الخطابات الدينية تتطور هي الأخرى وتتغيّر. إن المسيحية الأوروبية قبل الثورة البروتستانتية ليست هي المسيحية نفسها بعد عصر التنوير، وليست المسيحية الأرثوذكسية الأرمنية كالمسيحية الإنجيلية الأمريكية. بالمثل،

ليس إسلام «الحركة السلفية» كإسلام حزب التحرير والإسماعيلية والمهدوية والصوفية التيجانية. وليس إسلام عبد العزيز بن باز (السعودي) كإسلام نور خالص مجيد (الأندونيسي)، وما كان إسلام الشيخ محمد الغزالي السنّي مثل إسلاموية الخميني الشيعية الجذرية.

لذلك، فإن النقد المحتّم للخطابات المسيحية والإسلامية، ولتعميمات ضخمة مثل العلمانوية، هو فحص عقلاني فكري لأفكار وتأويلات إنسانية، حتى لو بُذرت البذور الأصلية للدين بمعجزة من قبل الله نفسه. إني أذكر هذه القضية الحرجة لأؤكد أنه لا يجوز لأناسٍ على وجه الأرض أن يفرضوا بالقوة آراءهم الإنسانية على أناسٍ آخرين بحجّة أنها إرادة الله، أو لأنهم ينتمون إلى «أعظم أمة على الأرض». لا يُمكن لأناسٍ في عالمنا الدنيوي المرئي أن يُثبتوا أنهم يعلمون «رأي» الله الحقيقي بخصوص حياتنا الحالية. فالله لا يُعيِّن نواباً مقاتلين من البشر ليقاتلوا باسمه على الأرض. ولم يقلْ الله قط، في أي كتاب ديني تأسيسي، إن أحكامه أبدية، وغير قابلة للتغيير، وغير قابلة للإلغاء، ويجب أن تُطبّق في كل مكان وفي كل زمان. لذلك، يجب على الحكومات والمثقفين المعنيين أن يحموا حق كل إنسان في أن يعلن رأيه، وأن يمنعوا أي إنسان يريد أن يفرض أفكاره على الآخرين. هذا هو الأساس الذي لا غنى عنه لأي حوار قيّم حول السلام والعدل والحرية.

مع ذلك، لا ينبغي للباحث الناقد أن يتعمد تشويه سمعة ديانة المسيحية وازدراء ديانة الإسلام، أو أن يدافع عن أيديولوجيات علمّانوية، ببساطة لأن المسيحيين والمسلمين وكل شعوب العالم كائنات حيّة خطّاءة. فلا توجد آلهة غير طبيعية وطاهرة من العيوب على الأرض. لذلك، فإن النية الأساسية هي أن نري كيف يمكن للناقد المثقف، أو المثقف الناقد، أن يُناقش قضايا دينية معقّدة، وكيف تُرسم

إرشادات نقدية لحوارات وتسويات ممكن إجراؤها بين مجموعات إنسانية. ما ينبغي ذكره هنا هو أن بعض المثقفين العلمانويين واللاهوتيين المتدينين يعملون مقارنات زائفة بين أفكارهم الخيالية ووقائع الآخرين الفعلية. خذْ على سبيل المثال مكانة المرأة الحقيقية في المجتمع. يزعم مثقفون علمانويون ولاهوتيون متدينون أن أفكارهم العليا تحمي وتقوّي مكانة المرأة في المجتمع، لكن نادراً ما يظهرون ما يحدث فعلاً ضد المرأة في أحوال حقيقية. كتاب وحيد الدين خان (ت١٩٩٨) **المرأة بين الإسلام والمجتمع الغربي** (١٩٩٥) هو مثال واحد على المقارنة الزائفة بين مثاليات متخيلة وحقائق فعلية.

وفكّر باللاهوتيين الذين يمدحون أنفسهم ويُهاجمون «لاأخلاقية» العلمانية كما لو أن عالمهم «الديني» غير قابل للخطأ. أو فكّر بالمذابح البشعة للمواطنين الأبرياء في الجزائر في التسعينات من القرن العشرين، واقرأ إنْ أحببت **الجزائر: التحدي الأصولي** لـ ج. سمينت، **والنداء من الجزائر** لروبرت مالي. أو، لمثال أوضح، فكّر بما حدث بين المجموعات المقاتلة المسلمة في أفغانستان بعد انسحاب الجنود الروس في سنة ١٩٨٩. لقد قتلت هذه المجموعات المسلمة آلاف المواطنين المسلمين الأبرياء، وخرّبت ونهبت مدنها وقراها. كيف يمكن لمسلم حقيقي أن يُسمّي هؤلاء المقاتلين «مجاهدين في سبيل الله»؟ الشكر لعبد الله عزام وتقاريره الصارخة حول «كرامات المجاهدين الأفغان»! يُمكن للقارىء أن يقرأ كتاب أوليفييه روي **أفغانستان: من الحرب المقدسة إلى الحرب الأهلية** (١٩٩٥)، أو **إعادة ميلاد الأصولية؟ أفغانستان والطالبان** (تحرير: وليم مالي، ١٩٩٨)، ليحصل على بعض الأفكار بخصوص الأوضاع غير المريحة في أفغانستان.

على الجانب الآخر، لا ينتقد مثقفون علمانويون العلمانوية بسبب حروبها المدمّرة، ولا يلوم علماءُ العلمَ التطبيقي على صنعه القنابل

النووية والأسلحة الكيماوية. «الدين» فقط مُتهم بأنه ضارّ وغير قويم، وقلة فقط من المفكّرين أتوا على ذكر النوايا الاستعمارية لأيديولوجيات علمانوية. باختصار، كما توجد أساطير متخيلة في الخطابات الدينية، كذلك توجد أساطير مخيفة في الخطابات العلمانوية.

إنه لمن المهم أن نُشرك «العلم التطبيقي» في الحوار الحضاري لأن كثيراً من المثقفين العلمانيين يظنون أن «العلم» يقف بجانبهم ويرفض مقولات الخطابات الدينية. لذا دعنا نلفت النظر إلى قضية معيّنة. على سبيل المثال، ينبغي للباحث الناقد أن يتحقّق من المقولة التي مفادها أن «انفجاراً كونياً»، أو ما يُسمى بـ«الانفجار الكبير» Big Bang، قد استطاع، بنفسه فقط، أن يخلق ديناصورات، ومستودونات، ومن ثم كائنات إنسانية ذكية مثل إسحاق نيوتن (١٦٤٣ ـ ١٧٢٧)، وألبرت أينشتاين (١٨٧٩ ـ ١٩٥٥)، وستيفن هوكنغ. كيف استطاعت الذرات أن تخلق، بنفسها فقط، العقل الإنساني الذي عمل حاسوبات إلكترونية ومركبات فضائية؟ كيف استطاع «الموت» أن يخلق «الحياة»؟ بهذا الشأن لم يزودنا علماء مشهورون بحجج مقنعة، مثل ستيفن هوكنغ في كتابيه **الكون المبكر جداً** (١٩٨٣) و**تاريخ مختصر للزمن** (١٩٨٨)، وستيفن وينبرغ في كتابه **الدقائق الثلاث الأولى: نظرة حديثة إلى أصل الكون** (١٩٧٧)، وكارل سيغان (١٩٣٤ ـ ١٩٩٥) في كتابه **الكون**. بكلمات أخرى، يمكن فقط «الشيء واهب للحياة» أن يخلق كائناً إنسانياً حياً. لكن أراد كارل سيغان (**تنينات عدن**) وبول كورتز (**اليوبراكسوفية: العيش بلا دين**) من قارئيهما ومشاهديهما أن يقبلوا أفكارهما «العلمية» تحت غطاء كونها مبنية على «حقائق» و«منطق». ولهذا السبب تحديداً، ستستمر الأديان العظمى بإشباع الظمأ الوجداني والروحي والفكري للناس. بالطبع، لا يجب أن نقلّل من أهمية القيمة غير المشكوك

فيها للعلم وللاكتشافات العلمية. لكن، لا يمكن للعالِم التطبيقي أن يستخفّ بأولئك الناس الذين يستدلّون منطقياً أن الإيمان بصانع واهب للحياة وبحياة لها معنى، يظلّ أقرب إلى المنطق ومرغوباً فيه أكثر من الإيمان العدمي القائل إن معادلات حسابية وفيزيائية وتفاعلات كيماوية هي المسؤولة عن وجود الملايين من الكائنات الحيّة.

حقاً، إنها لمهمة جسيمة على المرء أن يُفسِّر أدياناً تقليدية ولاهوتات دوغماتية. لكن كيف يمكن للمثقف المعنيّ أن يهرب من الوقائع المحسوسة للعالم؟ فكِّر لبرهة بالإرهاب الفكري باسم الدين. لا يزال الإرهاب الدينوي ظاهرة مرعبة، ولقد أصبحت فرق دينية مشعوذة جنّات آمنة لكثير من الأفراد الساخطين. بالفعل، لا يزال الدين، مهما تعني الكلمة، وسواء أحبه المرء أم لا، أعظم ملجأ مثالي في الحياة الإنسانية، على الأقل لأن كل الأيديولوجيات العلمانوية، من الماركسية المادية إلى تفكيكية ما بعد الحداثة، قد فشلت في حلّ مشاكل حرجة تتعلّق بالروحانية النفسية الإنسانية وبقضية المقدّس. بالإضافة إلى ذلك، لم ترغب منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية في تحليل تاريخيات الأديان، تاركةً إياها للاهوتيين محافظين يعملون داخل حدودهم المحصورة. ولا داعي لذكر العلاقة الخفية بين الدين والعلمانية والهيمنة السياسية. إنه لفي صالح السلطات العلمانوية والأرثوذكسيات الدينية أن تُحافظ على رموز دينية، ليس فقط لتشرعن سيطرتها وقوتها، بل أيضاً لتهمِّش مثقفين نقديين وتدجِّن النقد العلماني. وكما قال جورج بلانديه: «الدين يمكن أن يكون أداة للقوة، وضماناً لشرعيتها، وشيئاً يُصار إلى استعماله في النضال السياسي»[1]. وهذه الحال لا تزال فاعلة في بلدان يحكمها ملوك وأمراء.

---

(١) نقلاً عن: Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, op. cit., p. 65.

في ما يخصّ ديانتي المسيحية والإسلام هنا، فإن بعض الدراسات حول الحوار المسيحي ـ الإسلامي توفيقية (بين المعتقدات الدينية المتعارضة)، وحتى مبتذلة، بمعنى أنها دائماً ما تحجب وتتجنّب مشاكل أساسية في الخطابات المسيحية والإسلامية. لذا تُناقش ديانتا المسيحية والإسلام بطرق وهمية. إليكم مثلاً: ثمة مسيحيون يقارنون أفكارهم الشبيهة بالأحلام بأحوال «مسلمة»، ويُقارن مسلمون أفكارهم الطوباوية بأحوال «مسيحية» دنيوية. يفتخر مسيحيون بتفوّق «أمير السلام»، ويخفون ما يحدث فعلاً في «سياسات الكنيسة»، بينما يتفاخر مسلمون بسمو «دينهم الشامل» ويتجنّبون الحديث عن حقائق تاريخية وأحوال حقيقية. لذلك، يتكلم المسيحيون والمسلمون عاطفياً عن مسيحية أصيلة واحدة وعن إسلام واحد أصيل وهما اللذان لم يندرجا قط في تاريخ حقيقي (بالنسبة للإسلام، يُمكن أن أستثني الفترة النبوية فقط). اقرأ، على سبيل المثال، عمل أدولف فون هارنك الضخم **تاريخ العقيدة** (١٨٩٤ ـ ١٨٩٩)، وكتاب ابن كثير الكبير **البداية والنهاية**، لتدرك أسطورة المسيحية الواحدة والإسلام الواحد، على التوالي.

فكِّر بشخصيات مسيحية واسعة الاطلاع مثل كارل بارث (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨) وصاموئيل زويمر (١٨٦٧ ـ ١٩٥٢)، وبمفكّرين إسلامويين معتبرين من أمثال سيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، والشيخ محمد الغزالي (١٩١٧ ـ ١٩٩٦)، ويوسف القرضاوي، ومحمد قطب، وسعيد حوى، وعصام العطّار، وفتحي يكن الذين زعموا أن «دينهم» سيكون «دين المستقبل»[١]. من هنا نسأل: ما هي «المسيحية» وما هو «الإسلام» اللذان يتكلّم الناس عنهما؟ هل هي مسيحية الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، أم مسيحية المجموعات الإنجيلية الكارزماتية؟ هل هي

(١) المستقبل لهذا الدين لسيد قطب والمستقبل للإسلام لأحمد علي الإمام، مثالان على ما نقول.

مسيحية المجيئية (السبتية) والموحدية، أم مسيحية لاهوت التحرير؟ هل هو إسلام ابن تيمية أم إسلام محيي الدين بن عربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠)؟ هل هو إسلام «الإخوان المسلمين» في مصر أم إسلام «أمة الإسلام» في الولايات المتحدة الأمريكية؟ لهذا السبب، فإن بعض الدراسات المسيحية والإسلامية الدينية هي، من حيث الأساس، غير عقلانية ومصابة بجنون العظمة والارتياب.

ثم، ينبغي لأية دراسة نقدية للظاهرة الإسلامية أن تقترن بتحليل نقدي للظاهرة المسيحية في كل أبعادها اللاهوتية، والثقافية، والفلسفية، والأنثروبولوجية، والتاريخية. بهذا الخصوص، فإن التطبيق الممتاز لمنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية ينبغي أن يساوي بين الإيمانيات المسيحية والمعتقدات الإسلامية. لكن ينبغي أن يتذكر الباحث أن العوامل الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي أدّت إلى ظهور المجتمعات البرجوازية والرأسمالية في أوروبا وشمال أمريكا لم تكن متوافرة تماماً في الإمبراطوريات السلالية الإسلامية (الأموية، العبّاسية، الفاطمية، العثمانية، المغولية). لهذا السبب، لم يتشكّل ويُبنَ بديلٌ فعّالٌ ليحلّ محل النموذج الأرثوذكسي.

علاوةً على ذلك، ينبغي أن تُقسم الظاهرة الإسلامية زمنياً ومعرفياً، وليس سياسياً. لهذا يميل المرء إلى أن يعارض ليس فقط المحتوى العام بل أيضاً طريقة **تاريخ كامبردج للإسلام** في بناء نفسه. تعليقاً على هذا الكتاب، يقول إدوارد سعيد: «ليس فقط **تاريخ كامبردج للإسلام** يسيء جذرياً فهم الإسلام وتقديمه كدين؛ بل ليست لديه فكرة مشتركة لنفسه كتاريخ. فلمئات من الصفحات في المجلد الأول، الإسلام يُفهم على شكل ترتيب زمني غير مُسعف لمعارك، وسيادات، وأموات، وصعودات وذروات، وقدومات وذهابات، كُتب في معظمه

برتابة مروعة»[1]. من ناحية أخرى، التفوّق التقني الحالي لمجتمعات أوروبية وشمال أمريكية على مجتمعات إسلامية عائد إلى ظروف تاريخية وعوامل مادية، وليس بسبب التخلّف الجوهري للإسلام، أو بسبب التقدم الجوهري للمسيحية. بكلمة أخرى، إنه لمن الخطأ الافتراض أن الإسلام في جوهره دينٌ تراجعي، والمسيحية في جوهرها دين تقدمي.

العامل الآخر بخصوص النموذج الإسلامي وفلسفة المعرفة الإسلامية الأرثوذكسية هو أن الدراسة الإسلامية على وجه العموم، لم تواجه صراعاً قاسياً بين الدين والعلم. بينما في أوروبا، أدّى نفوذ الفلسفة بعد رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)، وعلوم الفيزياء بعد نيقولاس كوبرنيكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) وغاليليو غاليلي (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) وإسحاق نيوتن، والعقلانية الشكوكية بعد فلاسفة التنوير الفرنسيين، والعلوم البيولوجية بعد تشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢)، والعلوم السوسيولوجية بعد ماكس ڤيبر وإميل دوركايم، والعلوم السيكولوجية بعد سيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) وألفرد أدلر (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧)، أدّى إلى الفكرة القائلة إن الدين (هنا المسيحية) ضد العلم ويتعارض معه. لقد حاول الفيلسوف البريطاني ألفرد نورث وايتهد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) أن يشرح، وإنْ باختصار، العلاقة المشبوهة بين الدين والعلم في مقالته «العلم والعالم الحديث». لقد ألمح وايتهد إلى تحجّر المؤسسة الكنسية والتفكير الديني والذي كان مسؤولاً عن جعل الدين بلا معين، وفي وضع دفاعي مقابل علم نشيط. ومن ثم، وجدنا في فرنسا، إرنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) يؤمن بأن الدين مضاد جوهرياً

---

(١) Edward W. Said, «Arabs, Islam and the Dogmas of the West», *The New York Times Book Review* (October 31, 1976), pp. 3-4. انظر له أيضاً: *Orientalism* (New York: Vintage: Books, 1979), pp. 302-305.

للعلم[1]؛ وفي بريطانيا، رأينا برتراند راسل يعتقد أن الدين لم يقدّم مساهمات كثيرة مفيدة للحضارة[2].

لم تتخذ هذه القضية الحرجة طابعاً عنيفاً وعلى نطاق واسع في المجتمعات الموصوفة بالإسلامية. لقد كان إرنست رينان مخطئاً عندما زعم، في **الإسلاموية والعلم** (١٨٨٣) وفي **ذكريات شبابي** (١٨٨٣)، أن الإسلام مناهض للفلسفة والعلم، للتطوّر والتغيير. من حيث الأساس، هذا لا يعني أن العقلانية النقدية والفلسفة النقدية لم تُهزما عملياً من قبل فقه جامد وتقليدية أرثوذكسية، خاصةً بعد النصر الرسمي للإسلام السنّي، وبعد «محنة خلق القرآن». لقد فرض الخليفتان العباسيان، المتوكّل (ت٨٦١) والقادر (ت١٠٣١)، بالقوة عقيدتهما، وحرّما أية نقاشات نقدية بخصوص الخطاب القرآني. وهذا هو أحد الأسباب التي قادت مسلمين سنّيين إلى الاعتقاد بالوجود الخالد لإسلام أصيل واحد. وهذا الأمر موضّح تماماً في **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة** لأبي حامد الغزالي، و**تلبيس إبليس** لابن الجوزي، و**منهاج السُنّة النبوية** لابن تيمية، و**مدارج السالكين** لابن قيم الجوزية، و**التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين** لطاهر بن محمد الإسفراييني، و**الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة** لابن حجر الهيتمي، وفي كُتُب عقائدية مثل **شرح العقيدة الطحاوية**.

إن ظهور الحركات المولعة باستعادة الأحداث الماضية تباعاً، كحركة محمد بن عبد الوهاب السلفية في العربية السعودية، والسنّة المحمدية والإخوان المسلمين في مصر، والسنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان، والجماعة الإسلامية وجماعة التبليغ في شبه القارة

(١) انظر: كتابه **مستقبل العلم**.

(٢) Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (New York: Simon & Schuster, 1957) pp. 24-47.

الهندية، والحزب الإسلامي الملايوي (باس) ودار الأرقم في ماليزيا، والمحمدية وماسجومي في أندونيسيا، والمدارس التقليدية في الهند (ديوبند، لكنو، نظام الدين، بهوبال) و«الجامعات الإسلامية» في العربية السعودية وباكستان والهند وماليزيا وأندونيسيا، والصوفية النقشبندية في آسيا الوسطى، قد قوي جداً، وطور الفضاء العقلي الأرثوذكسي الأحادي الاتجاه. وتصبح الصورة أكثر وضوحاً عندما نقارن الثورة الفرنسية، مثلاً، بالثورة الإيرانية التي قادها آية الله الخميني. فبينما كانت الأولى رفضاً عنيفاً للدين المهيمن وانتصاراً للعلمانية، اعتُبرت الثانية تجديداً حيوياً للإسلام، وتهديداً ثابتاً للعلمانية والهيمنة السياسية.

علاوةً على ذلك، لا تزال المجتمعات والسلطات الموصوفة بالإسلامية، وإلى درجة كبيرة، غير متسامحة مع أي نقد جدي لدين الإسلام. إن النقد الفكري للدين، كما نعرف، ليس محرّماً بصرامة من قبل الدول العلمانية في أوروبا وشمال أمريكا. فعلى سبيل المثال، لم تهدد سلطةٌ سياسيةٌ حياةَ برتراند راسل عندما نشر كتابه **لماذا أنا لستُ مسيحياً** (١٩٥٧). وليست هذه هي الحالة الراهنة في البلدان العربية. إذ لا يستطيع أي مثقف عربي في «العالم العربي» أن يكتب «لماذا أنا لستُ مسلماً». إن الحالات العديدة لعدم التسامح أو الظلم ضد أهل الفكر والكتّاب والشعراء والمعلّقين السياسيين تُمثّل بقسوة هذه القضية. لقد لُعن الأديب المصري الشهير طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) بسبب كتابه حول الشعر قبل الإسلام (**في الشعر الجاهلي**، ١٩٢٦)[1]، وعُنّف عليّ عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) وطُرد من عمله بسبب كتابه **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥). ولقد أهين صادق جلال العظم بسبب كتابه **نقد الفكر الديني** (١٩٦٩). أما الروائي المصري الشهير نجيب

(١) انظر: **الشهاب الراصد** لمحمد لطفي جمعة، و**تحت راية القرآن** لمصطفى صادق الرافعي، و**نقد كتاب في الشعر الجاهلي** لمحمد فريد وجدي.

محفوظ، فقد طُعن من قبل إسلاموي متحمس بسبب بعض رواياته (ولا سيما **أولاد حارتنا**، ١٩٥٩). واغتيل المثقف المصري فرج فودة في حزيران (يونيو) ١٩٩٢ بسبب آرائه العلمانية. وفي حزيران (يونيو) ١٩٩٥، اعتبر زواج المفكّر نصر حامد أبو زيد لاغياً بموجب حكم قضائي سبَّبه إسلامويون اتهموه بالردّة. ولقد قتل إسلامويون ناشطون كثيراً من المثقفين والصحفيين العلمانيين في الجزائر في التسعينات من القرن العشرين. وثار علماء تقليديون مثل عبد العزيز البدري (العراق) الذي شجب كتاب مصطفى السباعي **اشتراكية الإسلام** (١٩٥٩)، وكتب كتاباً بعنوان **لا اشتراكية في الإسلام**. وكما هو واضح، تعهدت جهات إيرانية أن تقتل سلمان رشدي، الروائي البريطاني من أصل هندي، بعد نشره روايته الجريئة **الآيات الشيطانية** (١٩٨٨). لهذا، فإن أي كلام حول التسامح الديني في الإسلام ينقلب سخرية مخادعة إذا نُوقش من خلال خطاب مسلم أرثوذكسي. لقد ظهر مفهوم التسامح الديني تاريخياً فقط بعد أن تجرأ مثقفون (أمثال فولتير وديدرو) وسياسيون على انتقاد خطابات دينية ولاهوتات دوغماتية.

حقاً، ليس عدم التسامح الديني منهجاً جديداً تُمارسه سلطات موصوفة بالإسلامية. فلقد أعدم لاهوتيون قُدامى (غيلان الدمشقي وجعد بن درهم وجهم بن صفوان) وصوفي (منصور الحلاج، ٨٥٨ ـ ٩٢٢)، بسبب أفكارهم غير الأرثوذكسية عن الله. أما الفيلسوف العربي المسلم العظيم الكندي (٨٠١ ـ ٨٧٣)، فقد تلقى خمسين جلدة عندما كان عمره ستين سنة وصُودرت مكتبته الضخمة (الكندية). وفي إسبانيا المسلمة، قُتل الفيلسوف ابن باجة (ت١١٣٨) مسموماً بسبب فلسفته المثيرة للجدل. أما ابن رشد، فقد عُزل من منصبه ونُفي. يقول برتراند راسل إن ابن رشد «قد اتهم بتهذيب فلسفة القدماء على حساب الإيمان الحقيقي. نشر المنصور مرسوماً يدّعي أن الله قد أعدّ نار جهنم لأولئك

الذين ذهب بهم الاعتقاد الى أن الحقيقة يُمكن أن توجد بواسطة العقل من غير أية مساعدة. وكل الكتب التي وجدت تتحدث عن المنطق وما وراء الطبيعة قد أُحرقت»[1]. في الهند، أُعدم دارا شوكوه في سنة ١٦٥٩، بأمر من أورانغزيب (١٦١٨ ـ ١٧٠٧)، بسبب كتابه **مجمع البحرين** وترجمته لكتاب سرّ أكبر، اللذين ذكر فيهما أن الأبانيشادات (مقالات فلسفية ڤيداوية) تمثل شهادة لوحدانية الله. حتى أعظم العلماء المحدثين المنتجين ابن تيمية قد سُجن عدة مرات، وفي النهاية مات في سجنه في دمشق، وأُحرقت العديد من كتبه. ينبغي للمرء هنا أن يشكر أولئك العلماء التقليديين الذين أحيوا ونقّحوا بعض أعظم الكتب القيّمة التي كتبها ابن تيمية.

فكيف يُمكننا إذاً أن نفهم ظاهرة الدين ومشكلاتها؟ يعتقد بعض الباحثين المرموقين، أمثال محمد أركون، وعبد الله العروي (**أزمة المثقف العربي: تقليدية أم تاريخانية؟**)، وبسام طيبي (**أزمة الإسلام المعاصر: ثقافة قبل الصناعة في العصر العلمي ـ التقني**)، ومحمد عابد الجابري (**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**)، وحسن حنفي (**أصل النزعة المحافظة الحديثة والأصولية الإسلامية**)، أن منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخية النقدية ينبغي أن تُستعمل لتحليل ظواهر تاريخية اجتماعية وجغرافية سياسية، وهذا يتضمن فيما يتضمن خطابات ضخمة غير محدّدة كديانتي المسيحية والإسلام اللتين استُخدمتا بإفراط من قبل مؤسسات تقليدية، ولاهوتيين أيديولوجيين، وعامة شعبوية رومانسية. لقد تأثّر هؤلاء المثقفون، كلٌ حسب طريقته الخاصة، بمدرسة التاريخ الجديد والحوليات في فرنسا، ومدرسة فرانكفورت، وبباحثين معروفين أمثال كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)، وفريدريك

(1) Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster, 1960), p. 425.

نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)، وماكس ڤيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٣٠)، ومرسيا إلياد (١٩٠٧ ـ ١٩٨٦)، وبيير بورديو، وميشيل فوكو،وكلود ليڤي ـ ستروس، وكليفورد كيرتز. لذا كان النتاج عبارة عن دراسات نقدية لظاهرة الدين. المشروع الفكري لمحمد أركون **نقد العقل الإسلامي** (١٩٨٥)، على سبيل المثال، هو محاولة جريئة لتحرير «العقل الإسلامي» من الأرثوذكسية المغلقة والأيديولوجية الإسلاموية، ولإيجاد فضاء مشترك يتجاوز «عقل ما بعد الحداثة».

لكن ما ينبغي أن يُلاحظ هنا هو أن منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية ليست عموماً أدوات محايدة، أي أنها نتاجات إنسانية لتحاملات وتحيّزات ثقافية. إذ لا يستطيع أي قارىء ناقد لآداب أنثروبولوجية ولغوية واجتماعية أن يتجاهل صلاتها الوثيقة بآراء ثقافية منمّطة. فمصطلحات وتعميمات غير دقيقة ومهينة مثل: «أديان بدائية»، و«مجتمعات متخلّفة»، و«ثقافات شرقية»، و«عالم ثالث». . . الخ، تفترض التفوّق الظاهري لثقافات معيّنة. ألا يتعجب المرء أن كتّاباً استعملوا المصطلح «ديمقراطيات متحضرة» عندما خاضت دول حروباً ضارية سُميت خطأ «حروباً عالمية»؟ (كثير من الشعوب في أمريكا الجنوبية وأفريقيا وآسيا لم يكونوا مسؤولين عن هذه الحروب المدمّرة؛ فهل من العدل إذاً أن ينسحب سوء تصرف قلّة قليلة على العالم أجمع؟).

بالفعل، لقد نُشرت أكداس ضخمة من الأعمال حول العلوم الإنسانية والاجتماعية لتبرير «عبء الرجل الأبيض»، ولتبرير «التغريب» الكاسح للعالم كله. تعني هذه الدراسات ضمناً أن الشعوب «غير الغربية» يجب أن تبقى دائماً في وضع دوني لأنها لا تستطيع أن ترتفع بنفسها إلى مستويات «غربية». في القرن الثامن عشر، قام كتّابٌ مثل كارل فون لينيوس (١٧٠٧ ـ ١٧٧٨)، في **نظام الطبيعة** (ليدن، ١٧٣٥)، ويوهان فريدريك بلامنباج، في **التنوع الطبيعي للجنس البشري**

(١٧٨١)، وكومت بافون (١٧٠٧ ـ ١٧٨٨)، في **التاريخ الطبيعي** (باريس، ١٧٤٩ ـ ١٧٦٧، ١٨١٩)، بتصنيف الأعراق البشرية وفق تصنيفات فيزيائية وأخلاقية وفكرية. حتى إن الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)، في **حول الأعراق المختلفة للناس** (١٧٧٥)، اعتقد أن اختلاط الأعراق قد سبب هبوطاً تدريجياً في نوعيات العرق البشري. أما السويدي كارل فين، في **نظام الطبيعة** (١٧٧٨)، فقد اعتبر أن «السود» هم أدنى عرق للبشرية. الهراء الفكري نفسه تجده في **أعراق البشرية** (١٨٥٠) لروبرت نوكس، **وحول مكانة الزنجي في الطبيعة** لجيمس هرت، **ومقدمة في علم الاجتماع** لروبرت إ. بارك وإرنست برغس، **وأنواع الجنس البشري** (فيلادلفيا، ١٨٦٥) لـ إ. س. نوت و ج. ر. غليدون، وفي أعمال أخرى لشولر، وجون موفات مكلين (١٨٧١ ـ ١٩٥٦)، وف. هلتون، وألفرد هولت ستون (١٨٩٠ ـ ١٩٥٥)، ورويتر. في سنة ١٩٢١، أعلن جورج فانشر دي لابوج (١٨٥٤ ـ ١٩٣٦) أن الأفارقة، والآسيويين، والبيض الدونيين يجب أن يُستبدلوا بعرق متفوق. وهذه العقلية العنصرية نفسها موجودة في **نشأة القرن التاسع عشر** لهوستون ستيوارت تشامبرلين. أما الأمريكيان لوثرب ستودارد (١٨٨٣ ـ ١٩٥٠) وماديسون غرانت (١٨٦٥ ـ ١٩٣٧)، والبريطانيان بنيامين كيدّ (١٨٥٨ ـ ١٩١٦) وسيسل جون رودس (١٨٥٣ ـ ١٩٠٢) فقد كانوا قلقين بسبب «المدّ المرتفع للون»، ومؤمنين بأن الأنجلوسكسونيين قد أنجزوا مبادىء أخلاقية وسياسية لم يستطع أناس آخرون أن يحقّقوها.

الجدير بالذكر أن فردريك إنجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥) كان كتب في ١٨٥٩ إلى كارل ماركس يقول: «هذا داروين الذي أقرؤه هو بعد كل شيء مثير تماماً. . . علاوة على أنه لم تكن هناك قط محاولة بعيدة المدى، أو على الأقل ناجحة، للبرهنة على أن هناك تطوراً تاريخياً في

الطبيعة»[1]. فأجابه ماركس: «إننا في هذا الكتاب [يقصد كتاب داروين: **أصل الأنواع**] نجد الأساس التاريخي ـ الطبيعي لمفهومنا»[2]. وأيضاً في رسالة سنة ١٨٦١ إلى الاشتراكي الألماني فيرديناند لاسال (١٨٢٥ ـ ١٨٦٤) قال ماركس: «إن عمل داروين له أهمية كبيرة، وأنا مسرور لأن أرى فيه الأساس الطبيعي العلمي لفهم الصراع الطبقي على امتداد التاريخ»[3]. ولاحقاً، وجدت الفكرة الداروينية للتقدم تعبيرها العميق الروحاني والمثالي في الكاهن الفرنسي بيير تيّار دي شاردان (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) ولا سيما في عمله **الظاهرة الإنسانية**.

ما أحاول قوله هنا هو أن المثقف ينبغي أن يكون عالِماً بالصلة بين العنصرية الاستعمارية وتطور العلوم الاجتماعية، كما نقرأ على سبيل المثال في **موت علم الاجتماع الأبيض**. أضف إلى ذلك أن نظريات كثيرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية قد تأثرت حتماً بالردود العلمانوية ضد المؤسسات واللاهوتات الكنسية في أوروبا. ولا داعي لذكر أن منظّرين كثيرين قد تجاهلوا الارتباط الذي لا مفرّ منه بين سياسات فعلية وتطوّر العلوم الإنسانية والاجتماعية والآداب. لست بحاجة هنا إلى أن أستعيد أبحاث ميشيل فوكو وجيل دولوز وفيلكس غوتاري حول العلاقة بين المعرفة والسلطة. لذلك، فأنا أميل إلى مناقشة الخطابات الدينية المسيحية والإسلامية وتحدّيها ونقدها المتلازمين من وجهة نظر مختلفة. ووجهة النظر هذه متأثرة، طبعاً، بتجربتي الشخصية مع مسيحيين ومسلمين.

---

(١) K. Marx and F. Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, trans. Jean-Pierre Lefebvre (Paris: Editions Sociales, 1973), p. 18.

(٢) *Ibid.*, p. 19.

(٣) K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, trans. Richard Dixon and others, vol. 30 (New York: International Publishers, 1975), p. 475.

إن في نيّة هذا الكتاب تحليل المفاهيم الإسلامية للخطاب القرآني ومترتباتها النظرية والعملية، وبالتالي اعتراضها العام وتحدياتها لفكرة المسيحية ككل. لقد صُوِّرت بعض المظاهر النظرية لهذا التحدّي الإسلامي في كتابات عربية كلاسيكية مثل: **الردّ الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل** لأبي حامد الغزالي، **والردّ على النصارى** للجاحظ، **والفصل في الملل والأهواء والنحل** لابن حزم، **والإعلام بما في دين النصارى من الفساد** للقرطبي، **والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** لابن تيمية، **وهداية الحيارى في الردّ على النصارى** لابن قيم الجوزية، **وإظهار الحق** لرحمة الله كيراناوي، **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** لمحمد عبده، **وشبهات النصارى وحجج الإسلام والوحي المحمدي** لمحمد رشيد رضا، **ومحاضرات في النصرانية** لمحمد أبو زهرة.

إنني أسوق هذه الكتابات الجدالية، والتي تذكّرنا، مثلاً، بكتاب **حياة عيسى مدروسة بروح نقدية** (١٨٣٥ ـ ١٨٣٦) لديفيد ف. ستروس، **وحياة عيسى** (١٨٦٣) لإرنست رينان، لأناقش الحجّة غير النقدية القائلة إن المجادلات الإسلامية الموجَّهة ضد المسيحية في القرنين التاسع عشر والعشرين قد تأثرت أساساً بدراسات أوروبية فلسفية وعلمانوية. فنادراً ما يُذكر أن العديد من علماء الإسلاميات الأوروبيين والأمريكيين على جهلٍ بكتابات عربية، وأن الخطاب القرآني والتفاسير الإسلامية تشكّل المادّة الأساسية للجدالات الإسلامية. إن القناعات الإسلامية التقليدية القائلة إن الإنجيل كتاب محرّف، وإن المسيحية، على عكس الإسلام، ليست لها أية علاقة بالسياسات العلمانية، لم تأتِ بدءاً من مصادر أوروبية. بيد إنني لا أنوي الآن أن أناقش القناعة الأولى، وأشرح ما قاله الخطاب القرآني فعلاً عن «الإنجيل» (وليس الأناجيل)، ولكن للمرء أن يتعجّب ويسأل: منذ متى لم تكن «المسيحية» متورّطة في السياسة؟

إنه لمن المثير للاهتمام أن نشير إلى أنه في حين يسأل الخطاب القرآني (٥: ٤٦ ـ ٤٧) المسيحيين أن يتبعوا «ما أنزل الله» في «الإنجيل»، يؤمن مسلمون بأن «الإنجيل» الموجود بين أيدينا كتابٌ مزور (يميّز المسلمون بين «الإنجيل الحقيقي» الذي أنزله الله على عيسى المسيح والأناجيل الأربعة التي نعرفها الآن). وبينما يدين مسلمون حركات تبشيرية مسيحية لنشاطاتها العميلة للقوى الاستعمارية، تجدهم يزعمون أن المسيحية «دين روحي» ولا صلة لها بالشؤون الدنيوية للحياة. هذه سياسة! وفيما تعامل الخطاب القرآني (٨٥: ١ ـ ١١)، في بداية البعثة النبوية، مع المسيحيين كمؤمنين حقيقيين بالله، أصبح المسيحيون بعد انتصار الدعوة النبوية كفاراً لئاماً. كل هذا ينبغي أن يحثّ المثقفين على تفحّص فلسفات معرفية ومنهجيات وظروف تسمح للاهوتيين أن يسخّروا نصوصاً تأسيسية وتأويلاتها لمنفعة جدالاتهم ومصالحهم العدائية.

إن المفاهيم الإسلامية للخطاب القرآني متجذّرة أساساً في المصحف القرآني نفسه، وتعكس مستتبعاتها النظرية والعملية نفسها في الدعوة النبوية، وفي كل الحركات الاجتماعية التاريخية والفكرية للظاهرة الإسلامية. لذلك، فإن أية دراسة عميقة للظاهرة الإسلامية ينبغي أن تحاول أن اكتشاف أبعاد التحريض الحضاري المتضمن في الديناميكية الثورية والتخيّلية للخطاب القرآني، من غير خوفٍ من اتهامات استشراقية أو أرثوذكسية. إن قناعتي المتينة هي أن أي حوار إيجابي بنّاء بين أفكار عظيمة كالمسيحية والإسلام يجب أن يبدأ بنقدٍ ذاتي واقعي، وبنقدٍ جدّي لمفاهيم أرثوذكسية وفضاءات عقلية غالبة.

البوذا، والسيد المسيح، والنبي محمد، وكل المصلحين العظماء في التاريخ، بمن في ذلك حتى مثقفين علمانيين عمالقة من أمثال كارل ماركس، وبرتراند راسل، وجان بول سارتر، ونعوم تشومسكي، وإدوارد سعيد، لم يقلقوا البتة بخصوص استرضاء وتملق خدّام الحِكَم

التقليدية وسدنتها. حتى العالم اللامع الإنسي كارل ساغان لم يستطع إلاّ أن يعلن: «يجب أن نكون راغبين في تحدّي الحكمة التقليدية الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية والدينية بمنتهى الشجاعة. يجب أن نبذل كل جهد مستطاع لنفهم أن معشر الناس، في كل العالم، هم بشر»[1].

علاوةً على ذلك، الإسلام - وهنا أتكلم بصرامة علمية - هو أساساً إيمانٌ وعقيدة؛ إنه «دين» عن الله، واليوم الآخر، والملائكة، والأنبياء، والكتب المنزلة، والصلوات، والزكاة، والصوم، والحجّ إلى مكة، وليس مجرد فعاليات اجتماعية وسياسية. إنني لذلك أعارض أولئك الكتّاب الذين يضعون الإسلام في حقيبة كبيرة واحدة ولا يذكرون أي شيء عن لاهوتاته وفقهياته. إنني أيضاً أعارضُ علماء الإسلاميات الذين يزعمون أن الإسلام هو السبب الأبرز والمحرّك الأعظم لكل نشاط في «العالم الإسلامي». لم يقلْ الكتّاب إن المسيحيين البريطانيين قد استعمروا الهند، أو إن المسيحيين الأمريكان قد دمروا فيتنام في الستينات والسبعينات من القرن العشرين. لذلك أرفض أعمال الصحفيين غير الدقيقين الذين اعتادوا أن يلصقوا النعتين «مسلم» و«إسلامي» بكل نشاط أو خطاب يقوم به «مسلمون». نادراً ما تُذكر المواطنيات والجنسيات (إيرانية، مصرية، جزائرية، أندونيسية، بريطانية، فرنسية)، بل تُعطى بالأحرى صورة سلبية مدمجة عن تجانسية أتباع الإسلام وبما يخلق الانطباع السيىء، وهو أن الإسلام مسؤول، بصورة أساسية، عن كل المشاكل التي تواجه الجماعات المسلمة. على هذا النحو يجري تخيُّل وبناء صراعات زائفة بين «الإسلام» و«الغرب»، مثلاً.

إنني لست اختزالياً ولا أختزل الإسلام إلى «نصوص» مدوّنة. إن

(١) Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Ballantine Books, 1985), p. 273.

النقطة التي أودّ توكيدها ههنا هي أنه لا يوجد إسلام من دون عقائد خاصة. كتبٌ كثيرة عن «الإسلام» تتحدث عن كل شيء تقريباً ما عدا «الإسلام»؛ فلا يوجد ذكر لخطاب قرآني، وأحاديث نبوية، وأفكار فقهية لا تزال تلهم كثيراً من الحركات الإسلاموية. ليس الإسلامويون متأثرين فقط بعوامل سياسية واجتماعية واقتصادية، إنما تلهمهم أيضاً نصوصٌ مكتوبة ورموز دينية. لهذا أميل إلى التمييز بين الخطاب القرآني والظاهرة الإسلامية (كما مُثّلت تاريخياً من قبل المسلمين). فمثل هذا التمييز يُعطي فهماً أفضل للواقع. لذلك، فإن نقدي هو نقدٌ لأفكار إسلامية، وليس موجّهاً ضد الإيمان الإسلامي كما صُوِّر في الخطاب القرآني. بكلمة أخرى، إنني معنيٌّ بالقضايا الحرجة للحرية والعدل والسلام في العالم، بمعنى أنّي أريد من المثقفين المسلمين أن يكونوا أحراراً في تجاوز أرثوذكسيات تقليدية تعيقهم عن المشاركة الفعلية في رعاية الإنسانية.

صحيح أن الخطاب القرآني (٥ : ٣) يقول إن الإسلام، كدين، قد أُكمل؛ لكن ما يجب أن يكون مرناً ومفتوحاً هو تأويلاته وأحكامه وشرائعه. لا ينبغي أن يُقال إن أحكام الخطاب القرآني أو «أحكام الإسلام» لا تتغيّر. كذلك، فإن أقوال أئمة المذاهب والفقه والحديث ليست إلهية خالدة مهما علا قدرهم. لذلك فإنّي أرى أننا بحاجة إلى التمييز بين عقيدة الخطاب القرآني و«الأحكام الشرعية» التي يُمكن أن نرفضها كلها أو نغيّرها ونطوّرها وفق ظروف سياسية واجتماعية واقتصادية. لذلك لا بُد من مساءلة بعض الأساسيات: لماذا يرجع الفقهاء المسلمون المعاصرون إلى علماء قُدامى كأبي حنيفة وابن تيمية، مثلاً، ليحلّوا مشاكل دنيوية مطروحة في القرن الحادي والعشرين؟ لماذا لا يتمتعون بالحرية في تبنّي أية حلول معاصرة لمشاكلهم الدنيوية ما دامت هذه الحلول ليست ضد إيمان الخطاب القرآني؟ لماذا هناك خوف أو شعور بالذنب؟

ليس الإسلام، رغم خطاباته المعقّدة، مجرد «دين تناسقي منتظم» بالمعنى الأكاديمي والاستشراقي والإسلاموي للكلمة. أو قُلْ إن الظاهرة الإسلامية هي رمز نفسي وتمثيل ديني تاريخي لحضارات إسلامية متعددة الأديان، ومتعددة الطوائف، ومتعددة الثقافات ومتعددة الأعراق ومتعددة اللغات. لماذا إذاً ينبغي أن نفرّق بين الخطاب القرآني والظاهرة الإسلامية والإسلام الذي هو دين الله بمعناه القرآني؟ **أولاً**، لا بد من وجود تمييز بين الحدث القرآني (أو الظاهرة القرآنية) والتجلّيات التاريخية للظاهرة الإسلامية كما مثّلتها الشعوب الإسلامية لئلا تظن جماعة مسلمة أن أقوالها وأفعالها وحيٌ ودينٌ من الله. **ثانياً**، لا بد أن نؤكد أن بعض التعاليم الدينية الإسلامية، خاصةً كما فصّلها الفقهاء المسلمون والإسلامويون، كانت مسؤولة عن شرور وآثام منكرة ارتكبها مسلمون كثيرون. **ثالثاً**، يجب أن نرفض الزعم أن أفكار وممارسات الإسلامويين السياسية والاقتصادية هي إسلام الله. إن مصطلحات مثل «الدولة الإسلامية» و«علم الاقتصاد الإسلامي»... إلخ، غير مذكورة في الخطاب القرآني والأحاديث النبوية. لذلك ستحاول هذه الدراسة أن تبيّن أن إسلامويين كثيرين يؤمنون بأن أفكارهم الإنسانية هي وحي إلهي، ويظنون أنهم يعملون، سياسياً وثقافياً وتنظيمياً، وفق إرادة الله!

من هنا فإن العبارة القائلة «إن الإسلام دين ودولة»، كما يحبّ الإسلامويون أن يؤكدوا عاطفياً، هي خطأ مضلل ولا يمكن أن تُوثّق بنصوص تأسيسية وبالتاريخ الفعلي للشعوب الإسلامية، خاصةً بعد الخلافة الأولى (٦٣٢ ـ ٦٦٠م). يذكر حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩) في مقدمة رسالته المشهورة، **رسالة التعاليم**، أن الإسلام «نظام شامل يغطي كل أشكال الحياة»، وأنه «دولة ووطن، أو حكومة وأمة». ولئن كان البنّا رجلاً نبيلاً ومخلصاً وذكياً جداً، إلا أنه ينبغي أن تطرح حجّته العاطفية، ومفادها أن الإسلام «نظام شامل»، على بساط البحث والنقاش.

يذكر الخطاب القرآني، كما نعرف، الإسلام كدين في مواضع عدّة (٣: ١٩؛ ٣: ٨٥؛ ٥: ٣)، وأن المؤمنين الموحدين قبل البعثة النبوية كانوا مسلمين (٢: ١٣ ـ ١٣٣؛ ٥: ١١١). لم يكن «المسلمون» قبل النبي محمد مسلمين لأنهم آمنوا أن الإسلام نظام شامل أو دولة ووطن! لا إن الإسلام، كما يُمكن أن نفهم من الخطاب القرآني، هو الإقرار الطائع والصادق بالله الواحد. إننا أيضاً نعلم ما قاله النبي محمد عن الإسلام، كما ذكره المحدّثون السنّة في بداية مجموعاتهم الحديثية[1].

وكما قُلنا من قبل، يجب أن نميّز بين الخطاب القرآني وسُنّة النبي الشخصية. لماذا نَقَدَ الخطاب القرآني النبي محمداً عدّة مرات لو كانت أقواله وأفعاله وحياً إلهياً؟ ومثلما تذكر كُتُب الحديث، لم يسمح النبي محمد لمعظم أصحابه الكتبة أن يدوّنوا تقاليده الشخصية (الأحاديث) في بداية الدعوة الإسلامية لأن الخطاب القرآني كان هو الأصل، ومن ثم فرّق النبي بين «الوحي» وأقواله الشخصية. إنْ لم يكن هذا صحيحاً فما كان النبي بحاجة إلى أن يستشير أصحابه، وبالمثل ما كان أصحابه بحاجة إلى أن يناقشوه أو حتى يعترضوا على قراراته. اقرأ حول ما حصل بين النبي وأصحابه عندما وقّع على صلح الحُديبية (٦٢٨م) مع مشركي مكة. لقد غضب بعض أصحاب النبي، خاصةً عمر بن الخطاب وعليّ بن أبي طالب. وهذا يشير إلى أن النبي لم يكن رجلاً غير عادي، وأن «سياسته» الدنيوية لم تكن وحياً إلهياً؛ وإلاّ فما كان على أصحابه أن يترددوا في طاعته. حتى لو كان علينا أن نسلّم بأن الإسلام قد غطّى كل نواحي الحياة خلال حياة النبي، فإنه ليس من التعقّل الحكيم في شيء أن يزعم مسلمٌ أن إسلام القرن السابع الميلادي يُغطي أيضاً كل أوجه حياتنا الإنسانية في القرن الحادي والعشرين، كما

(١) انظر: صحيح البخاري: كتاب الإيمان ٤٤، ٤٧؛ وصحيح مسلم: كتاب الإيمان ٥، ٧، ٨.

لو أن الإنسان والأوضاع الإنسانية لا تتغير ولا تتبدل. هذه هي مشكلة أولئك المسلمين المتنطعين الذين اخترعوا مصطلحات فظيعة مثل: «مطاعم إسلامية»، و«مكتبات إسلامية»، و«جامعات إسلامية»، و«مجلات إسلامية»، وهلّم جرّاً. كيف يُمكن لكتب معيّنة وضعها أناس معيّنون أن تحوّل جدراناً اسمنتية إلى «مكتبات إسلامية»؟! ماذا تعني التسمية «مكتبات إسلامية»؟ كيف يُمكن القول، على سبيل المثال، إن الأزهر «جامعة إسلامية» بينما جامعة القاهرة «غير إسلامية»؟ كيف يمكن القول إن مجلة **المجتمع** التي تنشرها جمعية الدعوة والإصلاح في الكويت «مجلة إسلامية»، بينما المجلة الكويتية الشهيرة، مجلة **العربي**، التي تنشرها وزارة الإعلام، «غير إسلامية»؟

أضفْ إلى ذلك أن كثيراً من الباحثين قد ارتكبوا خطأ بعزل الظاهرة الإسلامية عن التراث اليوناني ـ الروماني واليهودي ـ المسيحي. تخطر على البال هنا مراجع مثل: **أفكار ورجال: قصة الفكر الغربي** لكرين برنتون، و**الحضارة الغربية** (من تحرير جورج كنولز وركسفورد ك. سنايدر)، وكتاب جامعة كولُمبيا **مقدمة إلى الحضارة المعاصرة في الغرب**. حقاً، لم تكن الظاهرة الإسلامية مجرد مرحلة ناقلة في ذلك التراث المعقّد. لقد كان المثقف الألماني الاشتراكي فردريك إنجلز، على سبيل المثال، مخطئاً عندما زعم أن «الإسلام دين خُلق للشرقيين، وخاصةً العرب»[1]. حتى علم الإسلاميات المعاصر لا يُمكن فهمه إلاّ بالعلاقة مع تاريخيات وسياسات واقعية أوروبية وأمريكية. إننا نعلم، على سبيل المثال، أن ملايين الأوروبيين والأمريكيين هم مسلمون. هناك أيضاً حركة إسلامية أفرو ـ أمريكية قوية في الولايات المتحدة. لذلك لا ينبغي أن يُصنّف الإسلام كدين شرقي. بكلمة أخرى، رغم أن

---

(١) نقلاً عن: Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, op. cit., p. 84.

عالِم الإسلاميات المثقف ينبغي أن يتذكّر النفوذ القوي لثقافات آسيوية على المسلمين في الفيليبّين والصين وأندونيسيا وماليزيا وتايلاند والهند. . إلخ، إلا أنه مع ذلك يُخطىء إنْ هو حاول أن يشرقن الإسلام ككل ويصنّفه مع الأديان الآسيوية الرومانتيكية، لأن الظاهرة الإسلامية، والتراث اليوناني - الروماني، والظاهرة اليهودية، والظاهرة المسيحية، والاستعمار الأوروبي، والسياسات الأمريكية قد تقاسمت فيما بينها واقعية متوسطية صارمة.

المشكلة هنا هي أن الدراسات الإسلامية لا تزال تقليدية. ولا تزال الأقسام الاستشراقية منفصلة عن الأقسام التي تدرّس تاريخ المجتمعات الأوروبية و«الحضارة الغربية». كذلك تُضخِّم الدراسات السياسية، سواء في جامعات أوروبية وأمريكية أو في بلدان إسلامية، دور الإسلام وتعتبره قاطعاً في كل المجالات والقضايا. لهذا كله، ثمة مشكلة معرفية مع كتابات مثل: «الإسلام والديمقراطية الليبرالية» لبرنارد لويس، **الإسلام والديمقراطية** لاسبوسيتو وفول، «الإسلام والغرب» للمزروعي، **الإسلام، والعولمة وما بعد الحداثة** لخورشيد أحمد، «الإسلام وظهور الحداثة» لأحمد ودونان، **تحدّي الإسلام** لاسفنديار خليل ايرالب، **الإسلام وتحدّي الحداثة** لشريفة العطاس، «التعامل مع الإسلام» لغراهام فوللر، «الإسلام والأمن الدولي» لميلون. . وهلمّ جرّاً. ومن ثم يصبح الإسلام نظاماً صلباً، ساكناً، أبدياً، وأساسياً. ينبغي أيضاً أن يُلام العلماء الإسلامويون بسبب «حلول الإسلام»، بمعنى أنهم يتخيّلون أن الإسلام يقوم بكل أعمالهم الدنيوية، ويزوّدهم بالحلول الجاهزة لكل قضية. لذلك، يجب على المرء أن يكون منصفاً ويقول إن التقسيم الرديء للعالم إلى «غرب» و«شرق» من قبل أيديولوجيين ورواة ومؤرِّخين وسياسيين أوروبيين وأمريكيين، يشبه فكرة «دار الإسلام» و«دار الحرب» كما نادى بها فقهاء مسلمون. في الحقيقة، إن شعاراً

ضاراً مثل «الإسلام والغرب»، كما نجده مثلاً في **الإسلام والغرب** لبرنارد لويس، **والإسلام والغرب: صنع الصورة** لنورمان دانييل، لا يصف أكثر من تاريخ متخيّل ومصالح وثقافات متضاربة. هنا ينبغي أن نقدّر مقالة عبده يماني «الإسلام والغرب: الحاجة إلى تفاهم متبادل»[1]، لاقتراحها وضع نهاية لهذا الصراع المتخيَّل، رغم أنّي لا أوافق على استعماله المعمم للمصطلحين: «الإسلام» و«الغرب».

إن الحقائق المحسوسة للعالم ينبغي أن تحثّ المثقفين المسيحيين على البحث عن تلك المبادىء، والفضاءات العقلية، والعناصر التي تقف من وراء القوى غير المرئية للأديان والأمم، بدل النظر إلى جدالات تافهة لا تخدم، على الأقل، شعاراً عميقاً مثل «تطوّر اللاهوت المسيحي في سياق الإسلام»[2]. إذ لا يزال كثيرٌ من الباحثين المسيحيين المنخرطين في الحوار المسيحي - الإسلامي محكومين إما بنقاشات لاهوتية (من صنف بڤاندر وزويمر) أو بإنسية رومانتيكية ورضاء روحاني (من صنف ماسينيون وآنا ماري شميل). بينما يُعامل آخرون «الإسلام» كحركة راديكالية «عالمثالثية» من أجل المحرومين والمستضعفين.

من هنا، فإن كُتباً مبهمة مثل **نداء المنارة** لكينيث كراغ، **والإسلام والشهود المسيحي** لـ م. غولدسميث، **وجسور إلى الإسلام: وجهة نظر مسيحية حول الإسلام الشعبي** لفيل بارشال، **والكتاب المقدس، القرآن والعلم** لموريس بوكيل، **والغزو الإسلامي: مواجهة أسرع دين متنام في العالم** لروبرت موري، **وسحر الإسلام** لماكسيم رودنسون، **والأصولية الإسلامية والحداثة** لمونتغمري وات، **والجنسيات المماثلة الإسلامية: الثقافة، التاريخ والأدب** لستيفن أوموري وول. روسكو، **وتفسير علامات الله** لـ آن ماري شميل، وكذلك الكتابات المغرضة لبرنارد

(١) *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 14:1 (1997), pp. 87-98.

(٢) كان هذا شعار مؤتمر عالمي عُقد في الباكستان سنة ١٩٩٣.

لويس، ودانيل بايبس، وإرنست غلنر، وفؤاد عجمي، ويونا ألكساندر، وولتر لاكير، وعمانوئيل سيفان، وجوديث ميلر، قد أنتجت تطمينات ظاهرية ودراسات زائفة، لأن مثل هذه الكتابات غالباً ما تميل إلى غض الطرف عن حقائق وتاريخيات واقعية أو حتى نسفها كلّياً.

إنني لا أستثني هنا الكتابات العاطفية التي كتبها أيديولوجيون إسلامويون. رغم أن هناك عداوات مؤلمة بين المجموعات الإسلاموية، فلا يزال الأيديولوجيون الإسلامويون، وأيضاً أتباع «مدرسة أسلمة العلوم»، يتكلّمون عما يُسمى بـ«الفكر الإسلامي». لقد كنتُ شخصياً عالِماً بالعداوات غير المبسطة بين الحركات الإسلاموية في مصر، والسودان، وسوريا، وتركيا، والباكستان، والهند، وماليزيا، والفيليبين، وأندونيسيا. فقد كانت هناك نقاشات عدائية بين فقهاء تقليديين مشهورين كمحمد زاهد الكوثري وعبد الفتاح أبو غدة ومحمد حسن هيتو وعلماء حديث (سلفيين)[1]. ولا داعي لذكر العلماء الباكستانيين مفتي محمود والبنوري ونقدهما العنيف لإسلاموية المودودي.

المشكلة هنا هي أن إسلام أمم، ودول، ومؤسسات، وأفراد وحركات كثيرة قد صُبّ وتشكّل في مصفوفة واسعة. ولقد اتخذت معظم القضايا السياسية المعاصرة زيّاً إسلامياً: إما مسلمون لا يقبلون بحكومات وقوانين «غير إسلامية» أو غير مسلمين لا يقبلون بحكومات

(١) انظر: أحمد بن الصديق، **بيان تلبيس المفتري محمد زاهد الكوثري: أو رد الكوثري على الكوثري** (الرياض: دار السميع للنشر والتوزيع، ١٩٩٣)؛ وعبد الرحمن اليماني، **التنكيل بما في الكوثري من الأباطيل** (حرره ناصر الدين الألباني ـ لاهور: المكتبة السلفية، ١٩٨١)؛ وعبد الفتاح أبو غدة، **كلمات في كشف أباطيل وافتراءات** (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٤).

وقوانين «إسلامية». ماذا تعني مصطلحات مثل: «الفكر الإسلامي»، و«المجتمع الإسلامي» و«القانون الإسلامي»؟ لماذا «العالم الإسلامي» هو المنطقة الجغرافية الوحيدة في العالم المحدّدة على أساس عقيدة؟ (فنحن لا نسمع بعالم بوذي وعالم يهودي وعالم هندوسي). ناهيك عن أن ما يبدو في أوروبا وأمريكا الشمالية على أنه «ظهور الإسلام»، أو «عودة إلى الإسلام»، ما هو في الحقيقة إلاّ صراع غير محلول في مجتمعات ما بعد الاستعمار والتي تحاول أن تحدّد مفهوم الإسلام. لا داعي لذكر أن الإسلام لم يكن غائباً في مجتمعات إسلامية كما تقترح الكلمتان «ظهور» و«عودة». على كل حال، لا توجد لدى الأفراد أو المؤسسات سلطة كاملة وإجماع كامل لتحديد مفهوم الإسلام الذي ينبغي ويُمكن أن يُفهم بطريقة نقدية جديدة، كما حاول محمد أركون أن يوضّح في كتبه القيّمة، وبالأخص في **إعادة التفكّر بالإسلام: أسئلة رائجة، أجوبة غير رائجة** (بالفرنسية).

ينبغي على المرء أيضاً أن يذكر المشاكل الأكاديمية في علم الإسلاميات. فلا يزال علم الإسلاميات، بشكل عام، عبارة عن إعادة إصدار مغرض لكُتب، وتجميع لاقتباسات متفرقة. الاستعمار الأوروبي، والهيمنة السياسية للولايات المتحدة، ومشاكل السياسات الدولية، والمقارنات النقدية بين الأفكار الأوروبية والعربية، وقضية العدل السياسي هي من الأمور غير المتفكّر بها. كتّابٌ كثيرون يكتبون عن «الإسلام» رغم جهلهم بأحاديث النبي وبالدراسات العربية. وثمة العديد من الشخصيات المسلمة البارزة قد صُرف النظر عنها أو تجوهلت. والانطباع الذي يحصل عليه المرء بعد قراءة أكوام من الكتب عن «الإسلام» هو أن الحركات الإسلاموية الشعبوية يجب أن تُلام بسبب كل المشاكل التي يعانيها «العالم الإسلامي»، وليست حكومات غير شعبية وغير ديمقراطية. ولا يزال بعض علماء الإسلاميات يفترضون

تفوّقهم الثقافي عندما يُناقشون قضايا تتعلّق بالإسلام والشعوب الإسلامية. فلم يحتج أحد عندما عُذّب واضطُهد مسلمون على أيدي حكومات عائلية وعلمانوية غير ديمقراطية. ومن واقع تجربتي الأكاديمية، أرى أن كثيراً من علماء الإسلاميات الرسميين يتبعون تعليمات حدّدتها قوى ومؤسسات سياسية. لذا صارت تعميمات ضخمة مثل «الأصولية» و«الإرهاب» المعلم البارز لعلم الإسلاميات، كما نجدها في: **إرهاب الأصولية الإسلامية** لإدغار أوبالانس و**الهلال المكسور: «تهديد» الأصولية الإسلامية المناضلة** لفريدوين هوفيدا.

وفي مجال التخصّصات، لم يقل بعض «خبراء» الصوفية أي شيء عن النفوذ القوي لحركات صوفية نقشبندية رفضت الروحانية المغالية للحلاج وابن عربي. ولقد ضخّم علماء إسلاميات مختصّون بـ«الإسلام الهندي» الأثر الفكري لأشخاص يُثار حولهم الجدل مثل سيد أحمد خان (١٨١٧ ـ ١٨٩٨)، وسيد أمير علي (١٨٤٩ ـ ١٩٢٨)، ولم يقولوا شيئاً عن علماء هنود تقليديين من أمثال محمد قاسم النانوتاوي (ت١٩٠٥)، ومحمد عبد الحيّ اللكنوي، ومحمود الحسن، وأشرف علي التانوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٤)، وسليمان الندوي (ت١٩٥٣)، وأبي الحسن الندوي، ومحمد أنور شاه الكشميري الذي كتب كتاباً حول القدوم الثاني للسيد المسيح (**التصريح بما تواتر في نزول المسيح**) والذي حقّقه وعلق عليه العالم السوري عبد الفتاح أبو غدّة. لم يجرؤ أي مستشرق على ذكر العالِم السوري مصطفى السباعي (١٩١٥ ـ ١٩٦٤) الذي حاول أن يكشف، ولا سيما في كتابه **السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، الدراسة الزائفة لجولدزيهر بخصوص الدراسات الحديثية. لقد نُشر نقد السباعي للمستشرقين والاستشراق، كما ظهر في المجلة العربية **حضارة الإسلام**، ومن وجهة نظر مختلفة، حوالى خمس عشرة سنة قبل صدور **الاستشراق** لإدوارد سعيد. ولقد لاحظ السباعي

عندما زار أوروبا قبل إصابته بشلل نصفي أن معظم مدراء المراكز الاستشراقية في أوروبا هم أفراد من جاليات الأقلية.

ربما لذلك تنتفي الدهشة لرؤية ذلك العدد الضخم من المقالات والمطبوعات التي تصوّر الإسلام على أنه التحدّي والتهديد الأيديولوجي الوحيد للقوى الغربية الرأسمالية بعد الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩، وبعد «سقوط الشيوعية» أو أنه، مستخدماً هنا عبارة رودلف باهرو، «الاشتراكية الموجودة فعلياً». في كتابه **الأصولية والمثقفون في مصر، ١٩٧٣ ـ ١٩٩٣**، يزعم ديفيد ساغيف أن الأصوليين المسلمين يشكّلون قوة متضامنة «خطرة جداً على إسرائيل والغرب»[١]. والزعم السخيف نفسه تجده في كتاب ديفيد بريس ـ جونز **في الحرب مع الحداثة: تحدّي الإسلام للغرب**. لذلك، فإن العناوين المثيرة مثل: **الغضب المقدس: لعنة الإسلام المناضل** لروبن رايت، **والمعارك المقدسة: صعود الأصولية الإسلامية** لدليب هيرو، **والغزو الإسلامي: في مواجهة أسرع دين متنام في العالم** لروبرت موري، و«هل الإسلام عدو للولايات المتحدة»؟ و«صعود الإسلام قد يقهر الغرب» لباتريك ج. بوكانان، **والأصولية الإسلامية والراديكالية الإسلامية** لأوغسطوس ريتشارد نورتون، **والإسلام في ثورة: الأصولية في العالم العربي** لـ ر. هرير دكمجيان، و«جذور الغضب الإسلامي» لبرنارد لويس، **والإسلام والثورة** لهنري مانسون، **والتقليديون، المناضلون والليبراليون في الإسلام الحاضر** لجبران شاميّة، و«الأصولية والتطرف في الإسلام» لـ إ. سيفوستانوف، و«تهديد الإسلام المناضل» لـ د .ج. كيبيل، و«تحدي الإسلام الراديكالي» لجوديث ميلر، وهلمّ جرّاً وهلمّ جرّاً، يجب أن تجبر المثقف المعني على تفحّص وربما التشكّك في دوافعهم ونواياهم.

---

(١) David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993* (London: Frank Cass, 1995), p. 168.

في خطابها الرئيسي عام ١٩٩٠ حول دراسات منطقة الشرق الأوسط، قالت الباحثة الأمريكية إيفون حدّاد: «كثيرٌ ممن يُسمون بخبراء الشرق الأوسط هم مخلوقات الحرب الباردة الذين تدرّبوا على إنشاء نماذج وصور، ويحلّلون تهديداً محتملاً للعدو، ويخطّطون للخيارات والاستراتيجيات المتنوعة، ويتوقعون ملحقات محتملة، ويستغلّون العملية التي تخدم مصالح أمريكا»[١]. هذا مُبيّن أيضاً في مقالات: «الإسلام والمسلمون في عقل أمريكا: تأثيرات على صنع سياسة الولايات المتحدة» لفواز أ. جرجس، و«نظرية التحديث الجديدة وبحثها عن الأعداء: دور العرب والإسلام» لرالف م. كوري، و«إنشاء العدو في مرحلة ما بعد الحرب الباردة: أخطاء نظرية "المؤامرة الإسلامية"» لمحمود منشيبوري وغينا بيتونيتو. في الواقع، يُذكّرنا موقف كثير من «الخبراء» إزاء الإسلام والمسلمين بإمبراطور فرنسا نابليون بونابرت (١٧٦٩ ـ ١٨٢١) الذي أخبر المصريين بعد احتلاله مصر سنة ١٧٩٨: «لقد جئتُ فقط لأنقذ حقوقكم من الظالمين»[٢].

وسط هذه المعمعة الفكرية والسياسية، يُمكن للمرء أن يسأل سؤالاً لا مفر منه: ماذا عن الظاهرة المسيحية؟ في كتابه **تحوّل القوة** يلمّح ألفن توفلر إلى «القوة العالمية المتنامية للكنيسة الكاثوليكية» وإلى نداء البابا حنا بولس الثاني من أجل «أوروبا مسيحية»[٣]. لكن القضية

---

(١) Yvonne Haddad, «Middle East Area Studies: Current Concerns and Future Directions», *Middle East Studies Association Bulletin*, 25:1 (1991), p. 2.

(٢) Ibrahim Abu-Lugod, *The Arab Rediscovery of Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 13-14; Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, op. cit., p. 90; and Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (London: Oxford University Press, 1967), p. 50.

(٣) Alvin Toffler, *Power Shift: Knowledge, Wealth, and Violence at the Edge of the 21th Century* (London: Transworld Publishers Ltd., 1991), p. 458.

هنا هي حول الموقف السلبي للكنائس المسيحية من دراسات حاقدة حول الأديان الأخرى ولا سيما الإسلام. لذا يرى الباحث النقدي أن معظم النقد العلمانوي الرسمي للإسلام لا يشير فقط إلى القبول الكامن للنفوذ المعارض للظاهرة الإسلامية، بل هو أيضاً موجّه ضد كل جوهر الدين الذي يؤكّد أن العالم بلا خالق، وبلا هدف، وبلا معنى هو بالتأكيد ليس عالمنا الإنساني. هذا ما أراد س. رادهاكرشنان أن يقوله في مقالته البارعة **العيش الهادف** (١٩٨٥). لذلك ينبغي للمثقفين المعنيين أن يقرّوا بالدور الذي لا مفرّ منه للدين في حياة المجتمعات والأفراد، على الأقل لأن كثيراً من الناس سيستمرون في طرح، وهنا أستخدم عنوان كتاب لروبرت س. سلمون، **الأسئلة الكبرى**: من خلقنا؟ لماذا نحن هنا على هذه الأرض؟ ما قيمة حياتنا الإنسانية؟ لماذا نموت؟ ماذا سيحدث بعد موتنا؟ حتى برتراند راسل لم يستطع إلا أن يكتب **عبادة الرجل الحرّ** (١٩٠٣). ومن ثم، ولأسباب عديدة، ستحاول هذه الدراسة التمهيدية الإلماح إلى نقائص فكرية ولاهوتية، وستعرض بعض أشكال التحدّي الإيجابي للخطاب القرآني الذي قد يساعدنا على استيعاب مفاهيم الخطابات الدينية للوحي الإلهي وعلاقتها الأساسية بالتجارب الإنسانية. لقد أقلقت هذه المفاهيم وعلاقتها الأكيدة بالتجارب الإنسانية عقولاً ممتازة، مثل الفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) كما نقرأ في كتابيه «**محاضرات حول جوهر الدين** (١٨٧٣) **وجوهر المسيحية** (١٨٤١). استمع إلى فيورباخ يقول في **جوهر المسيحية**: «الله الذي يوجد فقط من غير إظهارٍ لنفسه، ويعيش من أجلي فقط من خلال نشاط عقلي، مثل هذا الإله هو مجرد إله نظري، خيالي وذاتي؛ الله الذي يعرّفني بنفسه من خلال فعله نفسه، هو فقط الإله الذي يوجد حقاً، والذي يثبت وجود نفسه ـ إله موضوعي»[١].

(١) Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, trans. George Eliot (New York: Harper Torchbooks, 1957), p. 204.

كما نعلم، يؤمن المسيحيون بأن الله قد جسّد نفسه في السيد المسيح، ويؤمن المسلمون بأن القرآن هو وحي حقيقي من الله. السيد المسيح هو الكلمة المتجسّدة (يوحنا ١:١٤)، والقرآن هو الكلمة المتلوة المكتوبة (٣:٧؛ ١٧:١٠٦؛ ٧٥:١٨؛ ٨٥:٢١ ـ ٢٢). بالفعل، يبدو من الصعب رفض هذين الإيمانين على أرضية علمية. لكن النظر النقدي إلى اللاهوتات المسيحية والإسلامية سيجعلنا نكتشف أن هذه اللاهوتات هي أفكار إنسانية عن الله وعلاقته بخلقه. ينبغي توكيد هذه النقطة لأن ما حصل بعد صعود السيد المسيح، كما صوّر في الأناجيل (مرقس ١٥:١٩، لوقا ٢٤:٥١) وفي الخطاب القرآني (٣:٥٥، ٤:١٥٨)، وبعد إكمال الخطاب القرآني في سنة ٦٣٢، كان تأويلاً إنسانياً لمثاليات وحركات تاريخية، حتى لو ظنّ الناس أن هذا التأويل مبني على حقيقة إلهية. لذلك يميل المرء إلى موافقة الكاتبة الأمريكية ليندا سكسون التي قالت في **المقدس عادياً** أن «الأديان، على عكس بعض أبطالها، غير مولودة من عذريات؛ إنها تجيء من سياق، وخليط من الأفكار، والوقائع، والصور»[(١)]. ويذكّرنا هذا القول بالفيلسوف الإيطالي جيامباتسيتا ڤيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) وحجته الصائبة في **العلم الجديد** (١٧٢٥) القائلة إن المعرفة الإنسانية هي فقط ما عملته الكائنات الإنسانية[(٢)].

خذْ على سبيل المثال العقيدة النيقاوية سنة ٣٢٥م. إننا نقرأ في هذه العقيدة تصريحات مثل: «عيسى المسيح، ابن الله، المولود الوحيد من الأب... إله من إله، نور من نور، إله فعلي من إله فعلي، وجد

---

(١) Lynda Sexon, *Ordinarily Sacred* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1982), pp. 2-3.

(٢) Giambattista Vico, *The New Science*, trans. T. G. Bergin and Max Fisch (Ithaca: Cornell University Press, 1968), p. 96.

ولم يصنع، من نفس جوهر الأب»[1]. بالتأكيد، لم يدلِ الله والإنسان عيسى نفسه بهذه التصريحات. ومعنى ذلك، وهنا أتحدث تاريخياً، أن شخصيات مسيحية قد اجتمعت في مكان وأعلنت العقيدة.

في الإسلام، أوجد علماء مسلمون قدماء «أصول الدين» و«أصول الفقه»، واخترعوا مصطلحات محكمة مثل «أحكام توقيفية» ليضبطوا فهم الإسلام ويكيّفوا تطبيق الفقه. بالتأكيد، لم يتكلم الخطاب القرآني عن مثل هذه العلوم والمصطلحات. هذا موضّح في كتب مهمّة مثل: **البرهان في أصول الفقه** للجويني، و**أصول الفقه** للسرخسي، و**أصول الفقه** لمحمد أبو زهرة، و**علم أصول الفقه** لعبد الوهاب خلاف، و**أصول علم القانون المحمدي** لجوزيف شاخت، و**دراسات في علم القانون الإسلامي المبكر** لنورمان كالدر، و**تاريخ النظريات الإسلامية القانونية** لوائل الحلاق.

إني لا أقول إن اللاهوتيين المسيحيين والفقهاء المسلمين كانوا مصيبين أو مخطئين. ما أودّ الإشارة إليه هو أن الخطابات الدينية المسيحية والإسلامية ليست أكثر من نتاجات إنسانية؛ لذلك فإن هذه النتاجات الإنسانية ليست فوق النقد الإنساني. بكلمة أخرى، إن نقد اللاهوتات والأيديولوجيات المسيحية والإسلامية لا يمكن أن يُعتبر تجديفاً على الله. المشكلة هنا هي أن اللاهوتيين المسيحيين والفقهاء المسلمين يعتبرون قرارات إنسانية بمثابة وصايا الله الخالدة. دعني أعطي مثالين:

فكّر بالمواقف الكاثوليكية حيال «تكهين» النساء والعزوبة.

---

(١) Monsignor Louis Duchesne, *Early History of the Christian Church from its Foundation to the End of the Fifth Century*, vol. ii (London: John Murray, 1922), p. 118; Philip Scaff, *History of the Christian Church*, vol. iii (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), p. 654.

بالتأكيد، لم يحرّم الله تكهين النساء ولم يستحسن العزوبة. بصدد العزوبة، مثلاً، أعلنت مجالس إلفيرا في إسبانيا (٣٠٦م) وقرطاجة (٤١٩م) أن كل الرهبان والكهنة يجب أن يمتنعوا عن العلاقات الجنسية. بينما أعلن داماسوس الأول (بابا ٣٦٦ ـ ٣٩٤) أن كل الأعمال الزوجية هي ضد مهنة رجال الدين المقدسة. الأعزب فقط هو المؤهّل ليقدّم القربان المقدس. في سنة ٦٩٢م، أعلنت الكنائس الشرقية في مجلس كوينيسكست أن الكهنة يجب أن يكونوا عزاباً. ثم أعلن مجلس الليتران الأول والثاني المنعقدان في عامي ١١٢٣م و١١٣٩م أن الطُرُق الكهنوتية معيقة للزواج. وفي ٢٣/٦/١٩٦٧ أصدر البابا بولس السادس مرسوم «العزوبة المقدسة»، مؤكداً بذلك الموقف الكاثوليكي حيال العزوبة. ولاحقاً في ١/ ٢/ ١٩٧٠ قال البابا نفسه إن العزوبة للرهبان هي مبدأ أساسي للكنيسة الكاثوليكية الرومانية ولا يمكن أن تُناقش.

على الجانب المسلم، رغم أن الخطاب القرآني يكفل، بشكل عام، حرية الإيمان، فإن المسلمين الأرثوذكسيين يؤمنون بأن أي إنسان يُفارق الإسلام يجب أن يُقتل تحت ستار الردة. وبهذا الخصوص، يذكر المسلمون السنيّون حديثاً نبوياً[1]، وموقف الخليفة الأول أبي بكر (ت٦٣٤م) الذي أعلن ما يُسمى بحروب الردّة. لتتأكد من وجهة نظري هذه، اقرأ الآيات القرآنية التالية:

- «لا إكراه في الدين» (٢: ٢٥٦).
- «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض. أفأنت تُكره الناس على أن يكونوا مؤمنين» (١٠: ٩٩).
- «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» (١٨ : ٣٠).
- «وما أرسلناك إلا مبشراً ونذيراً» (٢٥ : ٥٦).

---

(١) صحيح البخاري: الجهاد ١٤٩.

ـ «لكم دينكم ولي دينِ» (١٠٩ : ٦).

علاوة على ذلك، تعتمد التأويلات المسيحية على عقائد أُحكمت من قبل الكنائس الرسمية، فيما تعتمد التأويلات السنّية الأرثوذكسية على «العصر الذهبي» أو على «جيل قرآني فريد» كما عنون سيد قطب الفصل الأول من كتابه الأخير الشهير **معالم في الطريق**. بالطبع، تأثرت هذه التأويلات بتقاليد فلسفية وصوفية كما نقرأ في كتب قيّمة مثل: **علم اجتماع الدين: دراسة عالم المسيحية** لورنر ستارك، **وتاريخ الفلسفة وتاريخ فلسفة العصور الوسطى** لفريدرك كوبلستون، **وتاريخ الفلسفة الإسلامية** لهنري كوربان. أو ادرس، إن شئت، أفراداً مسيحيين بارزين من أمثال القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠)، وألبرتوس ماغنوس (١٢٠٠؟ ـ ١٢٨٠) وتوما الأكويني، وشخصيات مسلمة مثل فخر الدين الرازي والفارابي وابن سينا وأبي حامد الغزالي وابن رشد وابن عربي وأحمد السرهندي ومحمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨). إنه لمن المهم جداً أن نذكر أنه كما اختلقت الدراسات المسيحية (خاصةً في مجلس الفاتيكان الأول ١٨٦٩ ـ ١٨٧٠) عصمة الكنيسة والبابا لتشرعن وتحمي كليشيهات معيّنة للسلطة والتأويل، كذلك اخترعت الدراسات السنّية الأرثوذكسية العصمة الجماعية والإجماع لصحابة النبي للسبب نفسه.

قد يعترض هنا علماء الدين السنّيون ويقولون إنهم لا يؤمنون بعصمة صحابة النبي لأن أنبياء الله وحدهم المعصومون. عملياً، هذا غير صحيح. دعْ أي إنسان يُحاجج، على سبيل المثال، أن الخليفة عمر بن الخطاب قد اقترف خطأً بترشيحه ستة رجال لمنصب الخلافة من غير استشارة العديد من الصحابة الكبار؛ أو دعْ أحداً ينقد الخليفة عثمان بن عفان (ت٦٥٦م) لتعيينه بعض أقربائه ولاة أمصار، وانظر أي نوع من الردود سيقدّمها العلماء الدينيون الأرثوذكسيون. إن ردود الفعل الهستيرية ضد كتابَيْ **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق **والخلافة**

والملوكية للمودودي لهُما مثالان شاهدان على ما تقول. أعني أن صحابة النبي موقرون بلا نقاش، وأن علماء دين بارزين مبجلون تبجيلاً يفوق الوصف. هذا واضح في ردود علماء تقليديين على المحدّث الشهير ناصر الدين الألباني بسبب دراسته الحديثية الفريدة، وهو الذي يُنسب إليه التصريح المشهور: «هم (أي أئمة الفقه) رجال ونحن رجال».

الدراسات الشيعية هي الأخرى دافعت عن عصمة ما يُسمى بالأئمة الاثني عشر. في كتابه **المعاناة التكفيرية في الإسلام**، يذكر محمود أيوب أن «الأئمة يحفظون في ذواتهم الموثوقية غير الملوثة للسلطة الإلهية»(1). ليس هذا فحسب، بل يستطرد فيقول: «يجب أن يُلاحظ بأنه ليس فقط موت الإمام بل وحتى تفاصيل حياته مسيّرة إلهياً»(2).

المشكلة هنا هي أن هذه الدراسات (الكاثوليكية، السنّية، الشيعية) لم تُدرك قط أن مفهوم العصمة البشرية يُناقض الجوهر الأساسي للتوحيد. لقد ذكر الأنجليكاني جون هيلز (عاش في القرن السابع عشر) أن «العصمة سواء في الحكم، أو في التأويل [أو أياً كان]، ليست ملحقة بأبرشية أسقف، ولا بالمجالس، ولا بالكنيسة، ولا بأية قوة مخلوقة مهما كانت»(3). إن هذا ما حاول هانز كنغ أن يقوله في **عصمة؟ تحقيق**. على الجانب المسلم، ذكر فخر الدين الرازي، في كتابه **عصمة الأنبياء**، ومحدثون سنّيون أن كل أقوال وأفعال النبي كانت وحياً. بالمثل آمن ناصر الدين الألباني وعلماء «وهّابيون» (سلفيون) بأن

(1) Mahmoud Ayoub, *Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism* (The Hague: Muton Publishers, 1978), p. 57.

(2) *Ibid.*, p. 125.

(3) Linwood Urban, *A Short History of Christian Thought* (New York: Oxford University Press, 1995), p. 92.

أقول وأفعال النبي الشخصية موحى بها. إنْ كان زعمهم صحيحاً، فكيف إذاً نفسّر، على سبيل المثال، هزيمة الجيش المسلم في أُحُد (٦٢٥م) ومؤتة (٦٢٩م)؟ هل كانت الهزيمة جزءاً من خطّة إلهية؟ لذلك فإن المعضلة ليست بخصوص صحة «تنزيلات إلهية» أو عدم صحتها، وإنما هي بالأحرى في تأويلاتنا نحن لمثاليات وخطابات تدشينية تأسيسية. وعليه، فإننا نرى أنه من الضروري أن نعيد إلى الذاكرة أفكاراً مسيحية حتى نُدرك لماذا يعتقد مسلمون أن فهمهم للخطاب القرآني أسمى من الحجج اللاهوتية التي ولّدتها آراء مسيحية بخصوص السيد المسيح.

— ٢ —

الخطاب المسيحي والحوار

تخبرنا **الموسوعة الكاثوليكية الجديدة** أن الأناجيل الثلاثة الأولى (متى، مرقس، لوقا) تقدم عيسى المسيح «كنبي وكابن الله، الذي يعلن قدومه ويفتتح مملكة الله، الزمن الأخير في خطّة الله للخلاص»[١]. لقد شاهد الرسل والأتباع القدوم المرئي والانشغال الأرضي للسيد المسيح، لكن بولس، الذي أعلن أنه رسول برؤية إلهية، كان «مهتماً» بسرّ «المسيح أكثر من اهتمامه بعمله الأرضي المرئي»[٢]. إن اهتمام بولس التأملي بـ«السرّ» كان له أعظم الأثر في النقاشات الحامية بين الكنائس المسيحية حول طبيعة «الوحي» (أي السيد المسيح) وعلاقته بالإنسانية. لقد جعل «السرّ» بولسَ يتحدث «عن سماع كلمات لا تتكلم، ورؤى لا توصف»[٣]. فيما بعد، قوّى «السر» فكرة الثنائية الغامضة الجامعة بقطبيها الروح والجسد، ومن ثم انصرف مسيحيون عن «الجسد» من

(١) J. Jensen, «Concept of Revelation (in the Bible)», *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12 (New York: McGraw-Hill Book Company, 1967), p. 438.

(٢) *Ibid.*, p. 438.

(٣) Rev. William Quinlan Lash, «Christian Mysticism», in: S. Radhakrishnan (ed.), *History of Philosophy Eastern and Western* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1967), vol. ii, p. 188.

أجل «الروح». هذا الميل الغريب في اللاهوتات المسيحية قد أسدل الستار على عوامل تاريخية، وطوّر عقيدة الخطيئة الأصلية، وكان جزئياً مسؤولاً عن خلق طبقة هرمية للسلطة الكهنوتية.

بقيت المفاهيم المسيحية للخطاب الإنجيلي وحيثياتها التاريخية ولزمن طويل خارج أي تفسير ضمن سياق اجتماعي ثقافي وسياسي. بالعكس، زعمت الكنيسة الأوروبية الرسمية مراراً أنها المخزن الوحيد للحقيقة الصادقة والخلاص الإلهي. وقد قام هذا الزعم على فكرة أن الناس لن يدخلوا مملكة الله حتى يتسلموا اسم «ابن الله». ورغم أن الخطاب الإنجيلي قد أُجبر على أن يكون محصوراً بزمان ومكان وأشخاص وفضاءات عقلية، فقد فُهمت بعثة السيد المسيح التاريخية دائماً على أنها شيء خارج نطاق التاريخ، لأن مملكته «ليست من هذا العالم»[1]. ومن أجل ذلك تم إحكام تبريرات لاهوتية من قبل لاهوتيين مفكّرين من أمثال كاهن قرطاجة سايبريان (٢٠٠؟ - ٢٥٨) الذي قال إنه لا يوجد خلاص خارج الكنيسة: «لا يمكن أن يكون الله أباك حتى تكون الكنيسة أمك»[2]. من ثم تأثرت هذه التبريرات الدينية كثيراً باللاهوتية الأوغسطينية التي لم تستطع أن تتخيّل وحياً إلهياً بعد تأسيس الكنيسة الرومانية. ليس ذلك فحسب، بل «كانت ثمة حرب دين مسيحية خيضت أولاً تحت المعادلة الأوغسطينية «كوجي إنترير» التي أقرّت أن الكفّار والهراطقة ليس أمامهم خيار إلا التحوّل أو الاستئصال»[3].

لم تتلاشَ هذه العقلية المتعصبة بل استمرت حتى بعد الثورة

(١) يوحنا، ١٨:٣٦.

(٢) Karl Baus, «From the Apostolic Community to Constantine», in: Hubert Jedin & John Dolan (eds.), *History of the Church* (London: Burns & Oates, 1980), vol. i, p. 253.

(٣) Max Weber, *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon Press, 1964), p. 87.

البروتستانتية في القرن السادس عشر. لقد زعم فيليب ميلانتشتون (١٤٩٧ ـ ١٥٦٠)، على سبيل المثال، أن النبي محمداً هو المسيح الدجّال[١]، بينما قال مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) إن المسلمين «يتعلّقون بأنسجة أكاذيب القرآن»[٢]. في القرن السابع عشر، كتب همفري بريدو سيرة للنبي محمد مع عنوان ثانوي «الطبيعة الحقيقية للدجّال»[٣]. وفي القرن العشرين، قال دونكان بلاك مكدونالد مؤلف **الاتجاه الديني والحياة في الإسلام** (١٩٠٩): «إنه أحسن لنا أن نتذكّر أن الإسلام بكل صرامة هو بدعة مسيحية؛ وأن محمداً كان أقلّ خروجاً عن الجماعة المسيحية من آريوس»[٤]. ولا داعي للتعليق على تصريح كارل بارث، الذي يُعتبر أحد أعظم اللاهوتيين في القرن العشرين، القائل إن إله محمد «هو صنم مثل كل الأصنام الأخرى»[٥].

نتيجة لذلك، ارتبط هذا التراث الديني المتعصب، الذي أنكر صلاحية الخطاب القرآني ولعن «السراسين» Saracen (المسلمين)، بمركزيات عرقية أوروبية، وفلسفات معرفة عقلانية، واستعمارات سياسية وثقافية. يقول غوردون د. كوفمان في كتابه **في وجه السر**: «إن المركزية العرقية الدينية التي كانت بارزة طوال التاريخ المسيحي ما هي إلاّ شكل من عبادة الأصنام، ومحاولة إنسانية مخادعة

(١) Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1966), p. 280.

(٢) R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge: Harvard University Press, 1962), p. 105.

(٣) Edward W. Said, *Orientalism*, op. cit., p. 72.

(٤) Duncan Black Macdonald, «Whither Islam», *The Moslem World*, 23:1 (1933), p. 3.

(٥) Albert Hourani, *Islam in European Thought* (New York: Cambridge University Press, 1993), p. 49.

لترويض السر النهائي والسيطرة عليه»[1].

من ناحية أخرى، ثمة للاهوتات المسيحية الأوروبية والأمريكية خلفية يهودية أيضاً. لذلك من المهمّ أن نذكر شيئاً قليلاً من عقائد اليهودية لنرى أثر ذلك في الأفكار المسيحية ولا سيما المتعلقة منها بمفاهيم الوحي الإلهي. إن الوحي في الدين اليهودي، أو **الوحي وفق نظام الكُنُس** كما عنون الفيلسوف الألماني سلمون لودفيغ ستينهم (١٧٨٩ ـ ١٨٦٦) كتابه الصادر في ١٨٣٥، يقوم على مركزية عرقية تتمحور تمحوراً قومياً متطرفاً حول فكرة «الشعب المختار» الاستثنائية. فإله إسرائيل، كما يقول اللاهوتي الألماني أبراهام غيغر. (١٨١٠ ـ ١٨٧٤) «لا يُسمى إله موسى، أو إشعيا، بل إبراهيم وإسحاق ويعقوب، أي آباء الأمم»[2]. ومعنى ذلك أن اليهودية ليست دين موسى بل هي دين إبراهيم؛ ليس اليهود أتباع موسى وهارون، بل ذرية إبراهيم وإسحاق ويعقوب؛ ليس الله إله كل البشر بل الإله القومي لأسرة عرقية ساميّة.

هذا الفهم العنصري لله أثّر بشكل ضمني في اللاهوتات المسيحية وفي كيفية تعاملها مع أتباع الأديان الأخرى. يقول اللاهوتي الهولاندي أرند. فان ليوون في كتابه **المسيحية في تاريخ العالم**: «تمثّل إسرائيل وأرض إسرائيل كل الأرض، وكل الجنس البشري. إسرائيل نفسها هي خلقٌ جديد، وأرضها قطعةٌ من أرض جديدة سيخلقها الرب. لهذا السبب الأساسي، فإن حياة الأرض كلها مرتبطة بالوعد أن إسرائيل ستعود إلى أرضها. وكما أن شتات إسرائيل بين كل الأمم علامة على

---

(١) Gordon D. Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), p. 354.

(٢) Kaufmann Kohler, «Revelation», *The Jewish Encyclopedia* (New York: Ktav Publishing House, Inc., n.d.), vol. 10, p. 397.

حكم الله على الأرض جميعاً، كذلك هو الوعد بأن الله سيجمعهم مرة أخرى من بين كل الأمم، وهو الذي جعل شتاتهم لصالح الجنس البشري كله. فالله يكشف بإسرائيل، شعبه، ما هو قصده حيال الأرض برمتها»[1]. بعد قراءة تصريحات فان ليوون اللاهبة هذه، من حقنا أن نتساءل: ألا يُقدم بعض الدعم المسيحي لدولة إسرائيل على حساب الشعب الفلسطيني ليس فقط من أجل مصالح سياسية واقتصادية، بل له أيضاً دوافعه البروتستانتية والإنجيلية؟ ربما لذلك توجد كنائس مسيحية صهيونية. ويبدو أن بعض اللاهوتيين والمؤرّخين الأوروبيين يفترضون عدم وجود شعب له قيمة في فلسطين قبل قدوم اليهود. وكي يعلم القارىء حقيقة الأمر، من المهم أن نقرأ التصريحات التالية في سفر يشوع في «العهد القديم» والذي يصف قدوم يشوع وجيشه اليهودي إلى فلسطين أول مرة:

ـ «لقد دمروا كل شيء هناك، ووضعوا كل واحد تحت السيف، رجالاً ونساءً، صغاراً وكباراً، وكذلك القطيع، والأغنام، والحمير» (٦ : ٢١).

ـ «عندما ذبح الإسرائيليون كل السكان في عاي، في الريف المفتوح وفي التيه حيث طاردوهم، والمذبحة كانت كاملة، عادوا جميعاً إلى عاي ووضعوها تحت السيف. إن الذين سقطوا في ذلك اليوم، رجالاً ونساءً، كانوا اثني عشر ألفاً، كل سكان عاي. رفع يشوع خنجره ولم يسحب يده حتى تدمر كل الذين عاشوا في عاي» (٨ : ٢٤ ـ ٢٦).

ـ «عندما أنجز يشوع والإسرائيليون عمل الذبح ووضع كل واحد

(١) Arend Th. Van Leeuwen, *Christianity in World History: The Meeting of the Faiths of East and West*, trans. H. H. Hoskins (London: Edinburgh House Press, 1964), p. 101.

تحت السيف. . .» (١٠: ٢٠).

ـ «في نفس ذلك اليوم أسر يشوع مقيّدة ووضع كلاً من الملك والناس تحت السيف، مدمّراً تحت التحريم كلاً منهم وكل شيء حيّ في المدينة» (١٠: ٢٨).

ـ «من ثم دار يشوع وكل الإسرائيليين نحو دبير وهاجموها. لقد أسروا الملك، والمدينة، وكل قراها، ووضعوهم تحت السيف، ودمروا كل شيء حيّ، ولم يتركوا باقٍ» (١٠: ٣٨ ـ ٣٩).

من المفجع أن كل هذه الجرائم المرعبة قد ارتكبت باسم إله أقسم أن يعطي الإسرائيليين «أرضاً تفيض لبناً وعسلاً» (٥: ٦). ونتيجة لذلك دار الفهم اليهودي القومي للدين، والذي حنّط حقائق تاريخية، حول فكرة الوحي التقدمي وتأكيدات دورية للسلطة الشرعية والتسليم الإلهي.

وهكذا، رأى المسيحيون أن عيسى المسيح هو المرحلة الأخيرة في تحقيق نبوءات «العهد القديم»، والكلمة الفعّالة لوحي الله نفسه. لهذا طرحت هذه العقيدة المسيحية بخصوص السيد المسيح فكرة جديدة عن الخلاص الكوني والخلاص الخاص. بالنسبة لمجلس الفاتيكان الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥)، فإنّ الله الذي أوحى لخلاص كل الأمم سوف يبقى دائماً بكل تمامه وكماله ويُسلّم إلى كل الأجيال»[١].

لاحظ التحوّل العظيم من خطاب الدعوة النبوية النقدية، كما صُوِّرت في الأناجيل، إلى الفعل الإلهي للخلاص. إنني لا أقول مثل هرمان صامويل بيمورس الذي قال في **إله عيسى وأتباعه** إن السيد المسيح كان ثورياً سياسياً متمرداً ومناضلاً ليحرّر اليهود من ظلم الرومان. ما أعنيه هو أن الخطاب الإنجيلي قُصد به أن يتحدى، ويغيّر ويزيل الوضع

---

(١) *The Documents of Vatican II* (New Delhi: Society of St. Paul, 1966), p. 107.

الراهن المنحرف، لكن اللاهوتيين المسيحيين صوَّروه بطريقة خيالية كعمل سري للخلاص الإلهي. وهذا العمل السري للخلاص حوّل بدوره السيد المسيح إلى نوع من المرجع الأعلى المطلق الذي يجب أن تلتزمه الأفكار والقيم والسلوكيات الإنسانية إلى أبد الآبدين. هذه القناعة غير التسامحية يجب أن تُرفض من البداية لأنها تسبّب للإنسانية حرجاً نفسياً ومعنوياً ومادياً لا يُطاق. بكلمة أخرى، يجب أن تتوقف جماعات المسيحيين عن ادعاء أن إيمانها المؤقت يحمل شهادة أزلية لا تُرفض لوحي الله الأخير والمطلق للإنسانية. في كتابها **الدين وتحوّل المجتمع** تقول مونيكا ويلسون إن «المسيح بالأخص، علم أن وحيه ليس كاملاً»(١).

كما نعلم، كان السيد المسيح ولا يزال المحور الرئيسي والرمز الديني الأعلى للدعوات والفضاءات العقلية المسيحية. لذلك ينبغي أن نعيد قراءة الأناجيل، كما هي مطبوعة الآن، ونركّز حديثنا على دعوة السيد المسيح وطريقة تفكيره وعمله. إنني لن أناقش المصداقية التاريخية والأسس الأخلاقية لنصوص الأناجيل التي أوردت أخباراً قصصية متفرّقة عن السيد المسيح. لكن يكفي أن نعلم أن لغة السيد المسيح كانت آرامية، وليست الإغريقية التي دُونت بها الأناجيل. أضف إلى ذلك أنه من المستحيل عملياً وعلمياً أن نعيد حركة التاريخ إلى الوراء ونتيقن من أحداث وشخصيات القرن الميلادي الأول. مع ذلك، قد تساعدنا إعادة قراءة الأناجيل وإعادة التفكير بسيرة السيد المسيح على فهم قضايا أساسية تخصّ الخطابات الدينية المسيحية والإسلامية.

كما هو واضح من الوثائق التاريخية المترجمة التي لدينا، بدأ السيد المسيح دعوته في فلسطين بنقدٍ لتعاليم جامدة وممارسات منحرفة

---

(١) Monica Wilson, *Religion and the Transformation of Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 5.

للأحبار اليهود والقيادة اليهودية في أيامه. ويبدو أن عيسى كان يهودياً متمرداً، ولذا كان نقده الرئيسي موجّهاً ضد تعاليم أرثوذكسية ومجموعات يهودية. كانت السلطة السياسية محكومة من قبل الإمبراطورية الرومانية والتي وضع بعض أفرادها نهاية حزينة لحياة عيسى الدنيوية على صليب مُهين كما تذكر الأناجيل. قد يشير كل ذلك إلى أن أية دعوة دينية في مجتمع إنساني ينبغي أن تبدأ عملها من داخل المجموعة الدينية نفسها، بمعنى أن التغيّر يجب أن يبدأ في المجموعة البشرية نفسها، حسبما يقول المصحف القرآني: «إن الله لا يُغيِّر ما بقوم حتى يُغيِّروا ما بأنفسهم» (١٣ : ١١).

لذا، فمن البدهي أن يبدأ المثقفون المسيحيون بمناقشة لاهوتات عقائدية وتعاليم دينية من غير خوفٍ من أية سلطة دينية أو سياسية. ينبغي أيضاً أن يكونوا عالمين ببيئاتهم التاريخية والاجتماعية والثقافية، وباستراتيجياتهم الفكرية والعملية من أجل العدل والسلام والحرية في العالم، وإلاّ فلن تكون هناك إنجازات قيّمة، بل انسحابات مذلّة وعزلة أكيدة. لذلك، فإن النقد التحليلي ههنا متعلّق بالمفاهيم الرسمية المسيحية لرسالة السيد المسيح والتي استمرت إلى حد كبير في أن تكون أسطورية، وتشريعية، ورومانتيكية ومثالية. وإنه لمما يدعو إلى السخرية هنا أنه مع أن الأناجيل تصف الدعوة الدنيوية للسيد المسيح الذي عاش مع الخلق، فإن الانتباه المتطرف لكثير من المجموعات المسيحية مقسم إلى جزأين منفصلين: جزء نحو «الكلمة» التي كانت قبل الخلق، وجزء نحو «الرب» الذي سينزل مرة أخرى في نهاية ظافرة. أبقى الجزء الأول، على الأقل نظرياً، اللاهوتات المسيحية بعيدة عن الواقع الفعلي للعالم. أما الجزء الثاني فقد قلّل عملياً الانشغال الواعي بشؤون الدنيا، وأعطى صورة زائفة عن مشاكل العالم المفجعة. لذا سمحت منظومات مفاهيمية مخادعة لمصالح كهنوتية كَنَسِيّة أن تحتكر فهم الخطابات

المسيحية، وتسيطر إقطاعياً على بقية المجموعات المسيحية.

ثانياً، رغم أهمية المذاهب والعقائد والشعائر في ديانة المسيحية، إلاّ أنها أصبحت غايات مطلقة بحد ذاتها وليست وسائل لزيادة فهم الظاهرة المسيحية أو عمل السيد المسيح النقدي والبنّاء مع الناس. حتى الصلب المخيف، على سبيل المثال، مصوَّر معظم الوقت بطريقة تمثالية كعملٍ نابعٍ من الحب الوجداني، رغم أن إنجيل متّى يذكر أن السيد المسيح صَرخ قائلاً: «إلهي، إلهي، لِمَ تركتني؟»[1]، أو بطريقة أخرى، كما قال الباحث الهولاندي أنطون وسلس: «الصليب كعلامة لإعدام ضحية بريئة، قد تحوَّل ليُستعمل كسيف ضد اليهود (متوّجاً بالهولوكوست)، والمسلمين (الحروب الصليبية)، والهنود الحمر (الحروب الهندية)، والسود (تجارة العبيد والعبودية)»[2].

بسبب هذه الفهومات القاصرة، تتغاضى الجماعات المسيحية عن الدعوة النبوية والنهاية المحزنة لإنسان مكافح عُذِّب بقسوة من قبل سلطة سياسية بسبب إثارة حاقدة من قبل أحبار لاهوتيين. بالنسبة للرومانيين، كان الصلب عقوبة عظيمة لجريمة الخيانة الكبرى. لذلك، فإن الأهداف الدنيوية والمعاني الحقيقية لأمثال وأقوال وأفعال السيد المسيح قد اعتراها التشويه. لقد صوَّر السيد المسيح، كما نرى مثلاً في الكنائس الكبرى في أوروبا، تصويراً رومانتيكياً كإنسيّ جذّاب وكأن علاقاته بالناس كانت أمراً من أمور اللباقة الاجتماعية والكياسة الدبلوماسية. حقاً، إن الصور المرسومة التي تُظهر السيد المسيح شخصاً نظيفاً ناعماً أشقر الشعر لهي بعيدة كل البعد عن حقيقة البلد الذي شحّ فيه الماء، وقلّت فيه الطرق الممهدة، واشتدّ فيه حرّ الصيف. لذلك رأينا

(١) متى ٢٧: ٤٦.

(٢) Anton Wessels, *Images of Jesus: How Jesus is Perceived and Portrayed in non-European Cultures*, trans. John Vriend (London: SCM Press, 1990), p. 17.

الخطابات المسيحية وقد تحوّلت، بدرجة كبيرة، إلى مشاريع ذهنية متخيَّلة، والمشاكل السياسية الاقتصادية تبدو غير واردة في نقاشات لاهوتية كثيرة، وهي التي لم تنتج أي شيء سوى نوع جديد من التأنق اللفظي والبياني. من ثم أصبح التبشير البارد لعبارات مبهمة مثل: «أحب جارك»، و«أحب عدوك» و«التضامن مع العائلة الإنسانية»، إرشاداً رئيسياً لعلاقات ظاهرية مع أتباع الأديان الأخرى تحت غطاء «الحوار الديني».

لا شك في أنه توجد دراسات كثيرة جدّية حول ما يُعرف بالحوار الديني، مثل: **اللقاءات المسيحية ـ الإسلامية** (تحرير: وديع وإيفون حدّاد، ١٩٩٥)، و**المسيحيون والمسلمون: من معايير ثنائية إلى فهم متبادل** (١٩٩٥) لهيو غودارد، و**الحوار المسيحي ـ الإسلامي في القرن العشرين** (١٩٩٧) لعطاء الله صدّيقي، و**ثلاثة رسل لإله واحد** (١٩٩٤) لروجر أمالديز، و**إدراك الروابط الروحية التي توحّدنا: ست عشرة سنة من الحوار المسيحي ـ الإسلامي** (١٩٩٤) لتوماس ميشيل ومايكل فتزجيرالد، و**المسلمون والمسيحيون وجهاً لوجه** (١٩٩٧) لكيت زبيري.. وهلم جراً. لكن المشكلة الرئيسية هي أن مثل هذه الدراسات تبدأ بالافتراض أن الخطابات المسيحية والإسلامية صالحة، وأن كل مجموعة دينية ينبغي أن تقبل ما لدى الآخرين بوسائل الحوار والفهم المتبادلين. إن الزعم بأن الخطابات المسيحية والإسلامية صالحة أمرٌ قابلٌ للنقاش جداً لأن جماعات المسيحيين والمسلمين لا تزال تتناقض مع بعضها بعضاً، ولا تعرف فعلاً حقيقة ما لديها. هل تعني الجماعات المسيحية والإسلامية أن عقائدها ومذاهبها التقليدية صالحة، أم أن فهوماتها المضطربة لدعواتها الدينية هي الصالحة؟ هل تعني أن ممارساتها الأخلاقية صالحة؟ الحقيقة الواضحة هي أنه لا توجد مسيحية واحدة، ولا يوجد إسلام واحد. هناك مسيحيون كُثُر يفهمون المسيحية

ودعواتها الإنجيلية بطرق مختلفة. هذا ما يصحّ أيضاً بالنسبة للمسلمين الذين، رغم آرائهم المتنوعة والمتضاربة، يستمرون في التحدّث عن أسطورة مختلقة تُسمى «الفكر الإسلامي». لذا، فإن الأمر ليس فقط أن تُسأل مجموعات دينية أن تُعطي صورة لفهوماتها التي بواسطتها تعترف بنفسها تماماً. إن الأمر أعمق من هذا الضرب المبتذل من الاعتراف العاطفي.

من الواضح أن الظاهرة المسيحية قد أخذت تاريخها «المقدس» من اليهودية التي أعلنت أنه يوجد دين واحد حقيقي وشعب واحد مختار! هذه الاستثنائية الشوفينية قد بررت وبصورة تعسفية "سمو" أناس قلائل وخلقت كراهية وحقداً تحت غطاء «إرادة الله». بهذا الخصوص، يؤمن كثير من المسيحيين المتدينين أنه لا يوجد خلاص خارج الكنيسة وأنهم «أبناء الله». أما الظاهرة الإسلامية، التي ظهرت تاريخياً بعد ظهور الظاهرة المسيحية، فأخذت بعضاً من تاريخها «المقدس» من اليهودية والمسيحية، بمعنى أن الحكايات والشخصيات الكتابية (التوراتية) تحتل جزءاً لا بأس به من الخطاب القرآني والتراث النبوي. لذلك، أكّد الخطاب القرآني على أنه يوجد دين حقيقي واحد، ذلك هو الإسلام. ولذلك أيضاً يؤمن كثيرٌ من المسلمين المتدينين بأن الله لن يقبل ديناً غير الإسلام (المحمدي) مصداقاً لمنطوق الآية القرآنية التالية: «ومن يبتغِ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين» (٣: ٨٥).

من هنا، يؤمن المسلمون المتدينون بأن «الإسلام» قد نَسَخَ وأبطل صلاحية الأديان الأخرى، وأن نبوّة محمد كانت الخاتمة («خاتم الأنبياء والمرسلين»؛ «لا نبي من بعدي»). كذلك يؤمنون بأن المسلمين وحدهم، والأنبياء وأتباعهم قبل الإسلام، سوف ينجون في اليوم الآخر. من ناحية أخرى، الإسلام هو الدين التوحيدي الوحيد الذي

يُناقش جدياً عقائد وشعائر يهودية ومسيحية. وسيقودنا هذا لا مفر إلى الاستنتاج بأن المسلمين، على وجه العموم، لن يُقلقوا أنفسهم بنقاشات مسيحية عقائدية، لأنه بالنسبة إليهم، التصريحات القرآنية ضد العقائد المسيحية لا تُدحض وهي غير قابلة للنقاش. والآيات القرآنية التالية تكفي دليلاً على ما يقولون:

- «وبقولهم أنّا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شُبِّه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلاّ اتباع الظن وما قتلوه يقيناً» (٤ : ١٤٧).

- «لقد كفر الذين يقولون إن الله هو المسيح ابن مريم» (٥ : ٧٢).

- «لقد كفر الذين يقولون إن الله ثالث ثلاثة» (٥ : ٧٣).

- «وقالت اليهود عزير ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون به قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنّى يؤفكون» (٩ : ٣٠).

وبالتالي، لن يقدر المثقفون المسيحيون على اتخاذ موقف نقدي من الخطابات الإسلامية إذا لم يتخذوا موقفاً مماثلاً حيال الخطابات المسيحية. لذا، فإنه من الضروري أن يتطلع المثقفون المسيحيون والمسلمون إلى إحداث قطيعة جذرية مع الفضاءات العقلية التقليدية المسيحية والإسلامية، وإلى إيجاد مجالات أخرى للتعاون فيما بينهم. لكن بما أن الدين، كإيمان وقوة، هو دافع أساسي ووسيلة حتمية لأي تعاون يُعوّل عليه بالنسبة للجماعات المتدينة، فإننا مُطالبون بأن نحلل تحليلاً نقدياً فهمنا لخطابات دينية مسيحية وإسلامية. وهذا ما سيضطرّنا إلى مناقشة لاهوتات ودراسات أرثوذكسية، وإلى التحقّق من الغاية الحقيقة لظهور الظاهرتين المسيحية والإسلامية.

يبدو أن الأديان النبوية قد انبثقت أساساً من الحاجة إلى تغيير

وضع راهن تعسفي وحالات سيئة بوسائل عملية أخلاقية. لذلك يفقد الخطاب الديني مصداقيته عندما يترك دوره النقدي ويتحوّل إلى سلطة ثيوقراطية، وإلى نظام ساكن من الشرائع والشعائر والعقائد والمذاهب، ويدمّر فعاليته الإيجابية عندما يصبح غاية بحد ذاته، لا رؤية مضيئة وإرشاداً منيراً لازدهار دنيوي وسعادة إنسانية. باختصار، لم يقصد الدين النبوي في الأصل أن يبرّر الظلم والاضطهاد ويشرعن سلطات مُجحفة. لقد ظهر في الأصل كحركة تاريخية محاولاً أن ينقد ويتحدى ويغيّر أوضاعاً كانت مسؤولة عن تدمير القيمة الإنسانية والازدهار الإنساني. لذلك تبدأ نقطة الانطلاق نحو تعاون متبادل بين المثقفين المسيحيين والمسلمين من إعادة الفهم والتفكّر بجوهر الخطابين الإنجيلي والقرآني. بكلمة أخرى، لن تحصل بداية الانطلاق من غير فهم نقدي للهدف الدنيوي للخطابين الإنجيلي والقرآني.

إن أي نقاش صادق حول قضايا العدل والسلام والحرية في العالم ينبغي أن يكون متضافراً بإحكام مع النقد العلماني. وما يحملنا على التصريح بهذه العبارة المستقيمة هو أنه يوجد زعم صاخب يريد أن يمنع المثقفين من أن يكون لهم رأي في العلاقات والنشاطات السياسية بحجّة أن «الخلاص» متعلّق بالنفس الإنسانية. يوجد أيضاً سوء فهم للعبارات المقتبسة دائماً: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»(١)، و«ليست مملكتي من هذا العالم»(٢). يهدف الخطاب المسيحي، وفقاً لذلك، إلى تحسين السلوك الشخصي، وليس للخطاب الإنجيلي أية علاقة بنقد الأنظمة السياسية والبنى الدينية والاجتماعية. لهذا السبب كثير من المجموعات المسيحية التبشيرية والإبسكوبالية والكارزماتية مهتمّة بطريقة محافظة بالتعميد والتنصير، رغم أن عيسى كان من عائلة يهودية

---

(١) متّى ٢٢: ٢١؛ مرقس ١٢: ١٧؛ لوقا: ٢٠: ٢٥.

(٢) يوحنا ١٨: ٣٦.

ولم ينشىء «المسيحية».

لنُعدْ قراءة الخطاب الإنجيلي ونحاول أن نحصل على بعض المعلومات المهمّة بخصوص دعوة السيد المسيح. يبدو أن السيد المسيح كان عالماً بأنه قد بُعث كرسول خاص لينشىء «مملكة الله»[١]. يقول السيد المسيح: «مسحني لأبشّر الفقراء، أرسلني لأنادي للمأسورين بالإطلاق وللعميان بالبصر، لأطلق المسحوقين أحراراً»[٢]. إنه يقول أيضاً: «طوبى للمساكين... طوبى للحزانى... طوبى للودعاء... طوبى للجياع والعطاش إلى البرّ... طوبى للرحماء... طوبى لصانعي السلام... طوبى للمضطهدين من أجل البرّ... طوبى لكم متى أهانكم الناس واضطهدوكم وقالوا فيكم من أجلي كل سوء كاذبين»[٣]. ويقول في مكان آخر: «احذروا من الناس! فإنهم سيسلمونكم إلى المحاكم، ويجلدونكم في مجامعهم، وتُساقون للمثول أمام الحكّام والملوك من أجلي»[٤]. بعد قراءة هذه التصريحات سيفهم المرء سبب تعرّض السيد المسيح للاتهام الذي قاده إلى اللعن والموت على صليب كما تذكر الأناجيل. لقد اعتقد الرومانيون، الذين صلبوا عيسى، أنه كان يخطط لإنشاء سلطة على إحدى مقاطعاتهم المستعمَرة[٥]. لذا لن يُفهم تجريم السيد المسيح وصلبه لو لم يعلن عيسى بأنه المسيح الذي جاء لينشىء «مملكة الله» على الأرض. ولذلك اقترح أحد رسله، بطرس (ت ٦٤؟)، استعمال السلاح، لكن عيسى

---

(١) Oscar Cullmann, *The State in the New Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1956), p. 25.

(٢) لوقا ٤ :١٨.

(٣) متّى ٥ :٣ ـ ١١.

(٤) متّى ١٠ :١٧ ـ ١٨.

(٥) انظر: يوحنا ١٨ :٣٣ ـ ٤٠، ١٩ :١ ـ ٢٢.

ويّخه لأنه أراد أن يخبر أتباعه أنه «سوف ينجز مسيحيانيته (نسبةً إلى اسمه: المسيح) كعبد معذّب لله، وليس كملك ـ مسيح منتصر في القدس»[١].

يبدو أيضاً أن السيد المسيح كان منشغلاً بنوع من التغيير الاجتماعي السياسي. على سبيل المثال، لقد هاجم السيد المسيح نظاماً قربانياً وسلطة كهنوتية يهودية عندما قام بتطهير المعبد اليهودي وقال: «قد كتب: إن بيتي بيتاً للصلاة يُدعى. أما أنتم فقد جعلتموه مغارة لصوص!»[٢]. ولقد شتم أيضاً كَتَبة وفريسيين وبجراءة سماهم «المرائين»، «القادة العميان»، «الجهّال»، «العميان»، «الحيّات»، «أولاد الأفاعي».. إلخ[٣]. يشير موقف السيد المسيح من الكَتَبة والفريسيين اليهود إلى أنه لم يكن إنسياً رومانسياً. كذلك يبدو أنه لم يكن يكنّ احتراماً خاصاً للحكام. فعندما أُخبر، مثلاً، أن الحاكم هيرودوس أنتيباس (٢١ق.م. ـ ٣٩م) يعتزم قتله، لم يتردد في تسميته «ثعلباً»[٤]. في **لوقا** ٢٢:٢٥ يقول عيسى مستهزئاً: «إن ملوك الأمم يسودونهم (يقصد: الوثنيين)، وأصحاب السلطة عندهم يُسمون محسنين». في متّى ١١:٨ نقرأ: «ها إن لابسي الثياب الناعمة هم في قصور الملوك!». وفي **لوقا** ٧:٢٥: «ها إن لابسي الثياب الفاخرة والمترفهين هم في قصور الملوك». ومن المثير للدهشة أن يوصي المسيح أتباعه قائلاً: «ومنْ ليس عنده، فليبع رداءه ويشتر سيفاً»[٥]. بالطبع لم يسمح السيد المسيح بأي نوع من «الحروب المقدسة» خلال

---

(١) Cullmann, *op. cit.*, p. 39. انظر أيضاً: متّى ١٦:٢١ ـ ٢٣؛ مرقس ٨:٣١ ـ ٣٣.

(٢) متّى ٢١:١٢ ـ ١٣؛ يوحنا ٢:١٣.

(٣) انظر: متّى ٢٣:١ ـ ٣٦.

(٤) مرقس ١٣:٣٢.

(٥) مرقس ٢٢:٣٦.

حياته، لكن يبدو أنه أراد من أتباعه أن يُحضّروا أنفسهم لاضطهادات مستقبلية حتى يستطيعوا حماية أنفسهم. في **يوحنا ١٨ : ٣٦** يقول عيسى لبيلاطس البونطي (مات بعد ٣٦م): «ولو كانت مملكتي من هذا العالم، لكان حرّاسي يجاهدون لكي لا أُسَلَّم إلى اليهود». وهذا ما يشير إلى أن «حرّاس» عيسى كانوا يحملون سلاحاً كما نقرأ في البيانات التالية:

ـ «وإذا واحد من الذين كانوا مع يسوع قد مدّ يده واستلّ سيفه، وضرب عبد رئيس الكهنة، فقطع أذنه» (**متى ٢٦ : ٥١**).

ـ «ولكن واحداً من الواقفين هناك، استلّ سيفه وضرب عبد رئيس الكهنة فقطع أذنه» (**مرقس ١٤ : ٤٧**).

ـ «فلما رأى الذين حوله ما يُوشك أن يحدث، قالوا: "يا رب، أنضرب بالسيف؟"، وضرب أحدهم عبد رئيس الكهنة فقطع أذنه اليمنى» (**لوقا ٢٢ : ٤٩ ـ ٥٠**).

وعلاوة على ذلك، عندما دخل السيد المسيح القدس، حمل أتباعه سعف النخيل التي ترمز إلى حركة المقاومة للمكابيين[١]. وتشير كل هذه الأحداث إلى أن دعوة السيد المسيح كانت نقدية وغير منعزلة عن المجتمع والسياسة.

ثم، لماذا يتكلّم السيد المسيح عن اضطهاد أتباعه لو لم تكن دعوته نقدية ومعارضة؟ إن الفقرات التالية تلمّح إلى الموقف المعارض الذي اتسمت به رسالة السيد المسيح:

ـ «طوبى لصانعي السلام، فإنهم سيُدعون "أبناء الله". طوبى للمضطهدين من أجل البرّ، فإن لهم ملكوت السماوات. طوبى لكم متى أهانكم الناس واضطهدوكم وقالوا فيكم من أجلي كل سوء كاذبين» (**متّى ٥ : ٩ ـ ١١**).

ـ «عندئذ يسلّمكم الناس إلى العذاب، ويقتلونكم، وتكونون

(١) انظر: **يوحنا ١٢ : ١٣**؛ Cullmann, *op. cit.*, p. 38.

مكروهين لدى جميع الأمم من أجل اسمي» (متّى ٢٤ : ٩).

ـ «فانتبهوا لأنفسكم، لأنهم سوف يسلّمونكم إلى المجامع فتُضربون وتمثلون أمام حكّام وملوك من أجلي» (مرقس ١٣ : ٩).

لذلك يقول لسلي نيوبيجن : إن «الكنيسة الأولى لم تفد نفسها أبداً من الحماية التي كان يمكن أن تتمتع بها تحت القانون الروماني كطائفة شخصية متفرّغة لمواصلة الخلاص الشخصي والروحي البحت لأعضائها». إن الكنيسة «لم تقبل الانحدار إلى مجال شخصي لدين داخلي وشخصي بحت»[1].

لكن ما حدث بعد ذلك هو أن الإمبراطورية الرومانية اتخذت نوعاً من المسيحية ديناً رسمياً لها في القرن الرابع الميلادي. تبع ذلك إنشاء مؤسّسة رسمية للكنيسة الرومانية التي تبنت آراءً عقائدية معيّنة، ومن ثم بدأ الصراع ضد «المبتدعة» الذين لم يعتنقوا هذه العقائد الرسمية، وكذلك من أجل السلطة بين المؤسّسة الدينية والمؤسّسة السياسية. لذا فأي باحثٍ عالِم بتاريخ الأفكار السياسية الأوروبية سيجد أفكاراً ونظريات سياسية عديدةً أحكمها لاهوتيون مسيحيون بارزون. لقد دافع أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠) وتوما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) وجون كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) عن الدور الأساسي للدين في السياسة. يقول أوغسطين: «وعلى ذلك، فإن الذين خاضوا الحرب امتثالاً للأمر الإلهي، أو وفقاً لقوانينه [أي قوانين الله]، قد وضعوا تحت الموت رجالاً أشراراً؛ مثل هؤلاء الأشخاص لم يُخالفوا قط الوصية: "لا تقتل"»[2]. ويقول أيضاً: «ولا يجب عليهم أن ينسوا أنهم غير ملزمين بقوانين الحرب، ولا بالأوامر العسكرية، ليضعوا

---

(١) Leslie Newbigin, *Foolishness to the Greeks: The Gospel and Western Culture* (Geneva: World Council of Churches, 1986), pp. 99-100.

(٢) St. Augustine, «The Confessions, The City of God, On Christian Doctrine», *in*: Robert Maynard Hutchins (ed.), *Great Books of the Western World* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1984), p. 142.

حتى العدو المغزو تحت السيف»[1]. بالطبع إنّي لا أوافق أوغسطين على ذلك، لكن مرادي هنا هو أن أظهر أن اللاهوتيين المسيحيين القدماء لم يفهموا خطابهم المسيحي من غير تورط سياسي وتضمينات سياسية.

ومن السخرية بمكان أنه أياً تكن التعاليم المسيحية، فلم تُبعد الكنائس الرسمية نفسها قط عن السياسة والمناورات السياسية. وكما قُلنا من قبل، لقد تبنّت الإمبراطورية الرومانية الديانة المسيحية رسمياً في القرن الرابع الميلادي، ومن ثم استمر الصراع الدنيوي بين الكنيسة الرومانية والدولة إلى القرن السابع عشر الميلادي. وحتى في وقتنا الحاضر، لا يُفارق قادة الكنائس مراكز القوى السياسية. لكن السؤال الحاسم هنا هو: هل يُمكن للكنائس أن تُشارك في نشاطات سياسية؟ بصراحة، لقد فهمت الكنائس دورها السياسي كحاجز قوة، حامية ومشرعنة لمصالحها الخاصة ومصالح سادة الوضع الراهن الذي تنتمي إليه مؤسّساتياً. لذلك، فإن الزعم المخادع بأن ليس للكنائس واللاهوتات أية علاقة بالسياسة، زعم لا أساس له.

يقول المفكّر الفرنسي المسيحي أندريه تروكميه (١٩٠١ ـ ١٩٧١) في كتابه **عيسى والثورة غير العنيفة**: «إن الثورات الاجتماعية والسياسية ليست مناقضة للعهد القديم وللإنجيل. إن ظهورها الدوري ضروري لإعادة عدل الله الذي لا يفتأ يسوء. إن دورها أيضاً أن تصلح بنى المجتمع وتُكيِّف قوانين وعادات للظروف الجديدة التي خلقتها التحوّلات الاقتصادية وتطوّر الأخلاقيات... إن رفض الطبقات أو الأعراق الاجتماعية ذات الامتيازات أن تصنع عدلاً، والاخضاع العنيف للحركات الثورية، يُمكن أن يُلعنا باسم المسيح.. طبعاً، إن العنف الإجرامي لبعض الثورات مناقض للإنجيل، لكن الثورات نفسها لا

---

(١) *Ibid.*, p. 144.

يُمكن أن تُلعن عندما تحركها روح العدالة»[1].

ما قاله أندريه تروكميه لا يتناقض مع التعاليم الحالية للكنيسة الكاثوليكية الرومانية. أجل، إن الثورة، بالنسبة للكنيسة الكاثوليكية، مشروعة «في ظروف جدّ استثنائية من الظلم الطويل، الذي يعمل على نحو خطير ضد حقوق الإنسان الأساسية، والذي على نحو خطير أيضاً يُدمر الصالح العام للبلد، سواء بدأ هذا الظلم من قبل فرد أو من قبل بنى جائرة جوراً بيّناً»[2].

علاوة على ذلك، فإن ظهور الدول القومية الوطنية القائمة على دساتير وقوانين علمانية، ووجود دول كبرى ذات مصالح سياسية واقتصادية عالمية، لا يتركان خياراً للمثقفين سوى أن يشاركوا في نشاطات سياسية. إني لا أقول إنهم يجب أن ينضموا إلى مؤسّسات سياسية؛ إن وجهة نظري هي أن وجود الدول القومية الوطنية والدول الكبرى يجب أن يحثّ المثقفين على المشاركة في النقد العلماني، لأن الدولة القومية، كما يخبرنا التاريخ، قد تكون إما مصدراً بشعاً للظلم ونزع الروح الإنسانية الكريمة من الناس، وإما قوة بنّاءة للعدل والتطور الاجتماعي والاقتصادي. لذلك، ينبغي للمثقفين أن يتعلّموا بذكاء فن النقد العلماني، ويراقبوا بدقة البنى الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. لذلك، ينبغي للمؤسسات والكلّيات المعنيّة أن تعدّ مثقفين ليشاركوا بفعالية في نشاطات اجتماعية سياسية كمواطنين واعين، وكنشطاء ماهرين من أجل الحرية والعدل والسلام.

على المثقفين في الدول التي تحكمها أحزاب وعائلات محافظة

---

(١) André Trocme, *Jesus and the Nonviolent Revolution*, trans. Michael H. Shank and Marlin E. Miller (Scottdale: Herald Press, 1973), p. 74.

(٢) Archbishop Oscar Romero, *Voice of the Voiceless: The Four Pastoral Letters and Other Statements*, trans. Michael J. Walsh (New York: Orbis Books, 1985), p. 144.

أن يختطّوا مسار حياة نزيهة يجعلهم قادرين على استيعاب الأحوال الدنيوية من غير أن يعزلوا أنفسهم عن بقية المجتمع. إن عليهم أن يكونوا مبدعين ومنتجين ودبلوماسيين من أجل أن يُعدّوا نقداً عميقاً لأرثوذكسيات محافظة وتركيبات وسياسات تعسّفية لحكومات، من غير تفاخرِ زائفِ باستقامتهم هم، ومن غير أن يكونوا خاضعين لنوايا غير طيِّبة لحكومات غير ديمقراطية.

إن المثقفين المسيحيين بحاجة إلى فهم الأبعاد الحضارية للظاهرة الإسلامية من أجل اكتشاف أرضية مشتركة جديدة يُمكنهم بالاستناد إليها أن يدخلوا في شراكة فعّالة مع المثقفين المسلمين. إن العقائد المثيرة للجدالات التقليدية عديمة الجدوى ومثيرة للأحقاد، خاصةً وأن المسيحيين لا يستطيعون أن يناقشوا مصداقية الخطاب القرآني الذي يشكّل بوضوح تحدياً حقيقياً للعقائد المسيحية. لذا، فإن التوكيد ينبغي أن ينصبّ على جوهر الخطابين الإنجيلي والقرآني، وعلى الأبعاد الحضارية للظاهرتين المسيحية والإسلامية.

لا بد من لفت النظر إلى أن الكنائس المسيحية الأولى لم تيأسْ عندما اعتمدت تعاليم يهودية، ولم تمتعضْ عندما نصرت أفكاراً وممارسات وثنية. لذا لا ينبغي للمثقفين المسيحيين أن يعتقدوا أن في الأمر بدعة منحرفة إذا قرروا أن «ينصروا» بعضاً من أفكار الخطابات الإسلامية. يُمكن لخطاب مسيحي تقدمي أن تكون له القدرة على التمثّل والتكيّف في أية حالة من غير حاجة إلى إزالة هويته الفريدة. يجب ألا يخاف المثقفون المسيحيون إذا أرادوا أن يُشاركوا في المبادىء القيِّمة للخطاب القرآني. بالفعل، بوسع المثقفين المسيحيين أن يتعلموا من بعض الخطابات الإسلامية منطق الدفاع عن فكرة الدين الذي انحدر نفوذه ثقافياً بسبب هجومات ما يُسمى بالإنسية العلمانوية والفلسفة العلمية. لذا، يتعيّن على المثقفين المسيحيين الذين يعيشون في مجتمع

غالبيته من المسلمين أن يكونوا أكثر ديناميكية ومرونة، لأن الإسلام، من الوجهة النظرية، دين توحيدي، ويقرّ بالنبوة والقدوم الثاني للسيد المسيح، ويحمل في ذاته عناصر النقد والتوسّع والتطوّر. أضف إلى ذلك أن الظاهرة الإسلامية استهلّت رسالتها المتقدمة بكفاح عميق ضد الظلم والاستبداد. لقد ناصرت في البداية المستضعفين وأدانت الظالمين. وعلى هذه الأرضية الاجتماعية السياسية يتوجب على الظاهرة المسيحية أن تلتقي بالظاهرة الإسلامية وتشترك معها في الكفاح من أجل العدل الإنساني العالمي. دعونا، إذن، نلقي نظرة على المبدأ الأساسي للعدل كما صوّره الخطاب القرآني.

تذكر السير النبوية أن النبي أعلن دعوته ثم شرع ينقد آلهة زائفة وسادةً عرباً بسبب ظلمهم وجشعهم ونهبهم. لذلك شجب الخطاب القرآني ما قد نسميه بالظلم الاجتماعي:

ـ «أرأيت الذي يكذّب بالدين. فذلك الذي يدع اليتيم. ولا يحضّ على طعام المسكين» (١٠٧ : ١ ـ ٣).

ـ «كلا بل لا تكرمون اليتيم. ولا تحاضّون على طعام المسكين. وتأكلون التراث أكلاً لماً. وتحبون المال حباً جماً» (٨٩ : ١٧ ـ ٢٠).

لذلك، فإن تأكيد العدل كان في جوهر الخطاب القرآني. وهذا التأكيد مبني على فكرة أن الله يأمر بالعدل ويحب الذين يعدلون:

ـ «وأمرت لأعدل بينكم» (٤٢ : ١٥).

ـ «إن الله يحب المُقسطين» (٥ : ٤٢).

ـ «وإذا حكمتم بين الناس فاحكموا بالعدل» (٤ : ٥٨).

لقد أمر الخطاب القرآني أيضاً النبي وأصحابه أن يبلّغوا دعوتهم بأسلوب حسن وأن يجادلوا الآخرين بالحسنى، كما هو واضح في المصحف (الآيات ١٦ : ١٢ و٥ : ٨ و٢٩ : ٤٦).

من الواضح أن الخطاب القرآني يقوم أساساً على الإيمان بوحدانية الله وحكمه: «إن الحكم إلاّ لله أمَرَ ألاّ تعبدوا إلاّ إياه» (١٢ : ٤٠). لذلك، تطلَّب الإيمان بحكم الله وبالعدل في البداية إعادة تأهيل للعبادة من خلال طاعة صحيحة لله وللنبي، وإزالة ممارسات ظالمة. وعليه، لم يكن من السهل على النبي وأصحابه أن يقيموا عدلاً، ويدافعوا عن أنفسهم، ويزيلوا ممارسات شنيعة من غير أن يشنّوا نوعاً من الكفاح النبوي، لأن هذه الممارسات كانت محمية من قبل القوة التقليدية للسادة العرب الذين استغلّوا مثل هذه الممارسات خدمة لمصالحهم الخاصة. بكلمة أخرى، لقد احتاج العدل والنظام إلى قوة، كما بيَّن اللاهوتي والفيلسوف الألماني ـ الأمريكي بول تيليخ (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥) حين قال: «العدل لا يفترض فقط بل يتضمّن أيضاً القوة. فالمفهوم الأساسي للعدل لا يمكن أن يُطبَّق من غير عنصر القوة، لأن العدل مبدأ النظام، وما من نظام له وجود من غير قوة منظمة»[1]. لذلك أسّس النبي نوعاً جديداً من الدولة ـ المدينة في المدينة. كذلك، فإن وجود قبائل عربية كثيرة وإمبراطوريتين استعماريتين حول مهد الإسلام قد جعل من المتعذر على الدعوة الإسلامية أن تثبِّت أقدامها في شبه الجزيرة العربية من غير تأسيس لسلطة دينية سياسية فوق أنقاض القوى التقليدية. ومن هنا آمن فقهاء مسلمون بأن الدين والسياسة لا ينفصلان.

إن الكفاح الدنيوي من أجل تأسيس الخلافة الأولى كان أداةً دينياً وسياسياً شهيراً. لم يكن في عقول أصحاب النبي التمييز القطبي بين المجالات السياسية والدينية للحياة. لذلك يقول فقهاء مسلمون إنه لا بد من تأكيد العلاقة غير المنفصلة بين الدين والسياسة. وهذا ما حاولت قوله مقالات فقهية مثل: **كتاب الخراج** لأبي يوسف القاضي، **والأحكام**

(١) Paul Tillich, *Theology of Peace*, ed. Ronald H. Stone (Louisville: Westminster John Knox Press, 1990), p. 92.

السلطانية للماوردي، و**السياسة الشرعية** لابن تيمية. صحيح أن مثقفين كثيرين يقولون إننا من الناحية المؤسساتية يجب أن نفصل المؤسّسة السياسية عن المؤسّسة الدينية، وصحيح أيضاً أن علماء دين مسلمين قد نأوا بأنفسهم عن السلطات العائلية السياسية، لكن ما هو غير صحيح القول إن علماء الدين المسلمين، على وجه العموم، قد فهموا الإسلام كدين غير سياسي. اقرأ، على سبيل المثال، **الإسلام بين العلماء والحكّام** لعبد العزيز البدري لتأخذ فكرة عن الدور السياسي النقدي لعلماء دين مسلمين في الحياة السياسية لمجتمعات إسلامية. ولقد رافقت شخصياً وتكلّمت مع باحثين صوفيين، وتقليديين، وإسلامويين، وسلفيين، ومحدّثين، وشيعة، ومبشّرين، ومسؤولين رسميين، ولا أعرف واحداً منهم من لم يعتقد أن الإسلام دين سياسي، حتى لو كان كثير منهم غير مهتمين بنشاطات سياسية: فلا تختلف المنظمات الدينية الإسلامية على أن الإسلام دين سياسي، حتى وإنْ كانت تتجادل فيما بينها حول ضرورة ممارسة النشاطات السياسية في الوقت الحاضر. على كل حال، علاقة كل ما قلته بصدد الظاهرة المسيحية والنقد العلماني، أمر أتركه الآن للاهوتيين المسيحيين والمثقفين العلمانيين ليفكّروا به.

مع ذلك، أخذت الملابسات الخطيرة للعلاقة بين الدين والسياسة معلماً بارزاً بعد سقوط «الخلافة العثمانية» في عام ١٩٢٤، وبعد ظهور دول «ما بعد الاستعمار» القومية في بلدان إسلامية. رغم أن فقهاء مسلمين معاصرين لا يعتبرون الدولة العلمانية إسلامية بالكامل، إلا أن المواطنين المسلمين فيها مُجبرون على إطاعة دستورها العلماني. زد على ذلك، إن التسييس الأيديولوجي الشديد للظاهرة الإسلامية يميل إلى أن يكون رد فعل ثقافياً وحضارياً ذا طابع دفاعي وتراجعي بسبب إقحام نُظُم سياسية وأخلاقية وثقافية أمريكية وأوروبية على مجتمعات إسلامية تقليدية. لذلك يحاول مفكّرون ونشطاء إسلامويون أن يكون

الهدف الرئيسي لدولهم دعمَ وحمايةَ الإيمان الإسلامي. ثم إن الظاهرة الإسلامية، خاصةً كما هي ممثّلة من قبل أحزاب دينية سياسية كالإخوان المسلمين في مصر، لا تُطالب بمجرد الإحياء البنيوي لخلافة مثالية كرمز وحيد للوحدة الإسلامية، وإنما تدعو بالأحرى إلى التطبيق الدقيق للشريعة بكل أشكالها، وإلى الإحياء القانوني للوحدة السياسية الدينية للإسلام، بجعل الشريعة الدستور والقانون الأسمى للدولة الإسلامية. المشكلة الفكرية هنا هي أن المفكّرين الإسلامويين يستخدمون مفهوماً قانونياً للشريعة قبل أن يتقنوا منهجية التمييز بين القانون وفلسفة القانون في المجتمع المدني.

ثم حصل تحوُّل خطير في الفضاءات العقلية الإسلامية عندما أصبح المفهوم التقليدي للشريعة يُفهم على أنه القانون التشريعي لنظام سياسي واقتصادي واجتماعي وأخلاقي. المقصود أن «الإسلام لا يسمح بدستور كنيسةٍ أو لأي شخص بأن يعطي رأياً نهائياً مُلزماً في أمور العقيدة والشعيرة أو القانون. الفقه الإسلامي هو المحصّلة التامّة لآراء مستقلّة وشخصية، مما كانت صلاحيته تعتمد على عدد الأتباع؛ وإنه رأي خاص أو مجموعة شاملة من الآراء التي أمكن تحصيلها»[1]. لذلك رفض أبو حنيفة (٧٠٠ ـ ٧٦٧) أن يكون قاضياً رسمياً ليُملي عليه الحاكم العباسي ما يشاء. كذلك رفض مالك بن أنس (٧١٦ ـ ٧٩٥) عطاءً رسمياً ليجعل من كتابه الشهير **الموطأ** «دستور» الحكومة العباسية، رغم أن الكتاب كان تجميعاً لأحاديث نبوية.

على كل حال، لقد جعل التحوّل المعاصر في الفضاءات العقلية الإسلامية النقاشَ بين علماء الدين الأرثوذكسيين والمثقفين العلمانيين، في الجزائر ومصر وباكستان، على سبيل المثال، عنيفاً وغير حاسم: فلا

(١) M. Mujeeb, «Orthodoxy and the Orthodox: The Shari'ah as Law», *Islamic Culture*, 38:1 (1964), p. 28.

المنظمات الإسلاموية راغبة في أن تطوّر فهمها المعرفي والمنهجي لأوامر نصّية، ولا الحكومات العلمانوية راغبة في إيجاد مكان مناسب للإسلام في البنية القانونية للدولة. وهذه الحال لها علاقة وثيقة بعوامل تاريخية ونفسية. يكفي أن نذكر أن الفضاءات العقلية الإسلامية، على وجه العموم، غير مستعدة لمناقشة أصول الأنظمة الفقهية والقانونية الإسلامية. في الحقيقة، إن أي كلام عن العلمانية والإسلام في المجتمعات الإسلامية سيبقى يواجه مقاومة ضخمة حتى تحدث ثورة فكرية وقطيعة معرفية ونفسية في المنظومة الفكرية للخطابات الدينية. وتبعاً لذلك، فإن القرارات الملتبسة والمائعة المتعلّقة بالدور القانوني للإسلام في المجتمعات الإسلامية، لا تزال محكومة من قبل أولئك الذين يمسكون بمقاليد السلطة السياسية للدولة.

ـ ٣ ـ

التحدّي القديم ـ الجديد

ما ينبغي ذكره هو أن معظم اللاهوتات المسيحية في القرن العشرين قد تأثرت بفلسفات عقلانية وعلمية تطوّرية. حتى إن أعظم لاهوت سياسي نقدي لا يزال مصقولاً بالنقد المنطقي الأوروبي (أو الألماني على وجه التحديد). كتاب ألفريدو فيرو **الإنجيل المكافح** خير برهان على ما نقول. إنّي أقول هذا عن اللاهوتات المسيحية لندرك أن الخطابات الدينية الإسلامية ستشكّل دائماً تحدياً مزعجاً لفلسفات المعرفة اللاهوتية الأوروبية ـ الأمريكية، إلاّ إذا جرت هناك محاولات لنزع الأسطرة والحرفانية عن الخطابات المسيحية والإسلامية، وربطها بوقائع ثقافية واجتماعية تاريخية. يجب أن يكون هناك نقد جذّي للفهومات التقليدية المسيحية والإسلامية للدين، لأنه إذا كان هدف الدين أن يفصل بين المسيحيين والمسلمين، ويخلق كراهية وعداوة بينهم باسم الله، فإن الدين ضار وغير مثمر للإنسانية. لذلك يُمكن أن تُفهم الخطابات المسيحية والإسلامية من خلال تحليل عوامل ثقافية واجتماعية وسياسية وتاريخية. إننا لا نستطيع أن نتحدث عن علاقات مسيحية ـ إسلامية إذا لم نناقش أوضاعاً حقيقية. صحيح أن المشاكل الحقيقية بين المسيحيين والمسلمين تبدو لاهوتية ودينية، إلا أن القضايا الفعلية قضايا دنيوية ولها علاقة كبيرة بالصراع العالمي على السلطة

والقوة. بالطبع، لا تدعو مناقشتي، ومن باب النزوة، إلى شيء لا يُمكن أن يُسمى «مسيحياً» أو «مسلماً»، إنما الباعث على القلق هنا هو أن نتجاوز دراسياً التأويلات الأرثوذكسية المملّة للدين. حتى العقائد والمذاهب الكلاسيكية ينبغي أن تخضع لدراسات تحقيقية ليس من أجل تأويلات جديدة فحسب، بل لنعرف لماذا، وكيف ومن الذي صاغها بتلك الطريقة؟

ولهذه الغاية، من المهم أن نعرض التحدّيات الإسلامية، الفكرية والدنيوية، للخطابات المسيحية، ونستعرض المشاكل الحقيقية للاهوتات المسيحية والإسلاموية. بذلك فقط نستطيع أن نجد أرضية مشتركة دنيوية ليعمل عليها مثقفون مسيحيون ومسلمون مع بعضهم البعض من أجل قضايا نبيلة. لأنه إذا استمرت المجموعات المسيحية والإسلامية في الإيمان بأفكار ضارّة (من قبيل: "لا خلاص خارج الكنيسة"، أو "المسيحيون كفّار وسيخلدون في جهنم".. إلخ)، فإنه لن يكون هناك عدل وسلام وحرية في مناطق كثيرة من العالم. بالفعل، إنّ أي حديث جدّي عن العلاقات المسيحية ـ الإسلامية يجب أن يبدأ بنقد عميق لفهومات دينية وممارسات حقيقية، وليس بدبلوماسية ظاهرية أو نقاشات لاهوتية عقيمة (من قبيل: هل السيد المسيح ابن الله أم لا؟).

يفهم مفكّرون إسلامويون التحدّيات الفكرية الإسلامية لخطابات مسيحية أوروبية ـ أمريكية، على الأغلب، على أنها رفض عقائدي وثقافي لفلسفة معرفية وأخلاقية، ولعولمة اقتصادية وهيمنة سياسية «غربية». يعتقد الإسلامويون أن «الغرب» هو عدوهم المنظّم الأبدي، ولا يستطيعون فهم قضايا حرجة متشابكة إلاّ من خلال وجهة نظر عدائية كهذه. يقول الشيخ محمد الغزالي (١٩١٧ ـ ١٩٩٦)، أحد أعظم الكتّاب المسلمين في القرن العشرين، بما معناه: إن الغرب يسعى بالتأكيد إلى إهانتنا، وإلى احتلال أراضينا، وتحطيم الإسلام بإلغاء

قوانينه وإبطال تراثاته. وبعمله هذا، إنما يتصرف الغرب بتوجيه من الكنيسة. فقوة الكنيسة فعّالة في توجيه السياسات الداخلية والخارجية للحلف الغربي بزعامة إنجلترا وأمريكا[(١)].

إنَّه لأمر مثير أن نلاحظ أن الشيخ الغزالي لم ينتقد «الكنيسة» بسبب عقيدتها وشعائرها الدينية، وإنما بسبب عمالتها للاستعمار. يقودنا هذا الانتقاد القاسي إلى تحليل النقد الإسلاموي لفلسفة المعرفة المهيمنة. بالنسبة للإسلامويين، لا تتعارض الهيمنة السياسية فعلياً مع الليبرالية والإنسية والتنوير الفكري، لأنها التصدير المتعمّد لأنموذج معرفي وأخلاقي علماني من بلدان أوروبية وأمريكية إلى بقية العالم. يقول ضياء الدين سردار في كتابه **ملامح إسلامية**: إن «الهيمنة المعرفية لها جذور عميقة تعود إلى ٣٠٠ سنة خلت. لقد وُضعت أصولها في بدايات المغامرة الاستعمارية الأوروبية وبزوغ العقلانية العلمية كمنهج مشروع لفهم الطبيعة والسيطرة عليها»[(٢)]. وبالتالي، فإن الهيمنة السياسية تقوم، وبصورة مضلّلة، على فكرة أن الله ليس له أي علاقة بالعمليات المعرفية والسلوك الأخلاقي (إنهم يعيدون إلى الذاكرة المقولة النيتشيّة: «الله ميت»)[(٣)]. وهكذا تُفهم العلمانية على أنها أنموذج لفصل الدين عن السياسة (وليس مجرد فصل مؤسّساتي بين الكنيسة والدولة)، وكذلك لسلخ القيم المعرفية والأخلاقية عن الإنسانية، بمعنى أن كل العالم يُصبح هدفاً للاستغلال والإخضاع. وعليه، تصبح الحسّية والمتعة بمثابة الهدف الأسمى للوجود الإنساني، وتصبح خدمة مصالح

---

(١) Richard P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (New York: Oxford University Press, 1993), p.229. (اقتبسه ميتشيل من كتاب الغزالي: **من هنا نعلم**).

(٢) Ziauddin Sardar, *Islamic Features: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), p. 86.

(٣) Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, vol. 7, part II (New York: Image Books, 1965), p. 178.

الدولة الهدف الجماعي للمجتمع، ويغدو التوسّع الرهيب للإنتاج الصالح المطلق والوسيلة الوحيدة للوصول إلى الجنّة الأرضية. وبهذه الطريقة الميكيافيلّية، تكسب الدولة أسلحتها الإكراهية، وتزيد الإنسانية من مكاسبها المادية ومن متعها الحسّية.

تنطلق فلسفة المعرفة الإمبريالية من وجهة نظر مفادها أن العالم الدنيوي هو موضوع البحث، وأن مبرّر وجود الإنسانية هو مواصلة معرفة قوانين الطبيعة، والرغبة في السيطرة على هذه القوانين بالتطوّر المستمر حتى يصبح كل شيء قابلاً للقياس وخاضعاً للتعقّل. لقد قاد هذا إلى ظهور فردٍ بليد يعمل من أجل مصالحه الآنية ونوازعه الأنانية؛ فردٍ بلا قيم عميقة أو أي انسجام في تركيبته الشخصية. ومثل هذا الفرد هو مجرد عنصر من عناصر الطبيعة، ونتاج لدوافع اقتصادية ولمواصلة التمتع الحسّي.

مع التوسّع الضخم في اقتصاديات السوق، تمسي الرؤية البرجماتية القائمة على الصراع من أجل البقاء مسيطرة على المجتمع. وقد قاد هذا الوضع إلى غياب التعاطف المتبادل بين الأفراد، وكانت النتيجة المرّة هي السمو المزري لأيديولوجيات إمبريالية. لقد بلغ الاتجاه الاستعماري أوجه في الفلسفة الاجتماعية الداروينية، وفي الفلسفة النيتشيّة عندما أصبحت القوة وإرادة القوة هي العلم الميتافيزيقي المقبول الوحيد، والمرتكز المعرفي والأخلاقي الوحيد للاستقرار الاجتماعي السياسي. لهذا تُعلن العلوم السياسية أن وجود الكائن الإنساني ليست له أية أهداف نهائية ومطلقة؛ والصالح، بالمعنى الهيغيلي، يكمن في المصلحة العليا للدولة؛ والأخلاق، التي فقدت أُسساً مرجعية، قد اختزلت إلى بيانات اجتماعية نسبية.

من جانبه، صوّر هذا النقد الإسلاموي العنيف لفلسفة المعرفة الامبريالية الكونَ كنظام سياسي، ليس محكوماً من قبل قوة عظمى

أرضية، بل من قبل إله سماوي قدير. لهذا يتكلم المنظّرون السياسيون الإسلامويون عن سلطة الله (السياسية) المطلقة عندما يشرحون أفكارهم بخصوص ما يسمى بالفكر السياسي الإسلامي. وبهذا الخصوص، أصبح أفراد إسلامويون متنطعون أبطالاً إمبرياليين للإسلاموية، وراغبين في القتال حتى الموت ضد أعدائهم «الكفرة». بالفعل، إن المشكلة العويصة هي أن اتجاهاً متعصباً قد يفرض نفسه على المجتمع المدني بذريعة أنه «الإسلام الصحيح» الوحيد، وذلك بالسيطرة على السلطة السياسية.

باختصار، إن الدراسات الإسلاموية المعاصرة لا تتحدث بمصطلحات الموضوعية والوجودية العقلانية، لأن فلسفة المعرفة والمنهجية الإسلاموية غير مبنيّة على عقلانية فلسفية أوروبية. تزعم الفلسفة المعرفية والمنهجية الإسلاموية أن جذورها الأصلية موجودة في القرآن. لذلك، فإن التأويلات الأيديولوجية للخطاب القرآني هي محور فلسفة المعرفة الإسلاموية ومفادها أن الله هو المصدر المطلق للحق المنصوص عليه في كتابٍ خالدٍ. وهذا مبيَّن بوضوح في كتاب سيد قطب **في ظلال القرآن**، ولا سيما في مقدمته وفي الفصل السادس منه. لذلك يقول مسعود العلم شودري: «إن فلسفة المعرفة القرآنية مبنيّة على اشتقاق أحكام الحياة والفكر (الأحكام)، وصادرة في صيغة أصلية عن النصّ نفسه، ومن ثم واهبة نفسها لمساغٍ فكرية أخرى»[1]. السؤال هنا: كيف صدرت «أحكام الحياة والفكر» عن «صيغة أصلية في النص نفسه» من غير اعتبارٍ للناس الفاعلين الذين هم، إلى هذه الدرجة أو تلك، مسؤولون عن صياغة «أحكام الحياة والفكر»؟ لا يُدرك شودري أثر

(١) Masudul Alam Choudhury, «A Critique of Modernist Synthesis in Islamic Thought: Special Reference to Political Economy», *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 11:4 (1994), p. 476.

معرفته في آرائه بشأن «فلسفة المعرفة القرآنية»، لذلك تجده يواصل حديثه قائلاً، إن مفهوم فلسفة المعرفة التوحيدية «يؤسّس كل الحقائق العلمية على وجهات النظر القرآنية. فثمة فرق أساسي في المادة التحليلية للتصريحات العلمية وفي التحليل والمنهجية بين وجهة نظر القرآنية العالمية والمعاملة الغربية»[١]. بعد قراءته عبارات شودري هذه، إنه ليَشْكُل على المرء فهم مصطلحات ملغزة مثل: «فلسفة المعرفة القرآنية» و«وجهة النظر القرآنية العالمية». ثم ماذا يقصد بقوله: «المعاملة الغربية»؟ هل كل «المعاملات الغربية» واحدة ومتشابهة؟ ألا يوجد في «الغرب» من يفكّر بعقلية مماثلة لعقليات إسلامية أرثوذكسية؟

المشكلة هي أن الدراسة الإسلاموية السنّية تعتقد أن الخطاب الديني السنّي مشتقٌ بالكامل من الظاهرة القرآنية (اعتماداً على النصّ القرآني و«تفصيل كل شيء»)، وأن الأحكام الفقهية (أو «أحكام الإسلام» كما يسمّيها الإسلامويون) مشتقّة مباشرةً بتمامها، وفي تنسيق منتظم، من القرآن والسنّة النبوية من غير تدخلٍ إنساني وتاريخي. في الواقع، إن كل ما أورده المسلمون عن النبي وسجّلوه في كُتبٍ كان قد تأثر كثيراً بعوامل نفسية، وثقافية، ولغوية، وسياسية واجتماعية. وكما كُتبت الأناجيل بعد حياة السيد المسيح بسنوات عديدة، كذلك كُتبت أول سيرة تبجيلية عن النبي في القرن الثامن الميلادي. أما كُتُب الحديث المعتمدة (السنّية والشيعية) فلم تُكتب إلاّ في القرن التاسع الميلادي فصاعداً. لذلك تحتاج الدراسة الإسلاموية المعاصرة إلى الانتقال من مرحلة النتاج الأسطوري والاستهلاك المتخيَّل للمعاني إلى ربط المعاني والتاريخانية الفعلية بكل شيء تُناقشه وتحاول أن تحلّه. في الواقع، إن الغياب القسري للفلسفة النقدية وتاريخها المتواصل عن مناهج التعليم

---

(١) *Ibid.*, p. 489.

التقليدية قد أثّر في الفهم العام، ونقل الفضاء الإسلاموي إلى فضاء متخيَّل قاد الباحثين الإسلامويين إلى الإيمان بأن الخطاب القرآني هو الحق المطلق، صالح لكل العلوم، ولكل الشعوب، ولكل الأماكن، ولكل الأوقات. دعنا نلقي نظرة نقدية على بعض الأدب الإسلاموي لنفهم الفضاء العقلي المتخيَّل للإسلاموية.

يقول عماد الدين خليل: إن «أي إنسان يقرأ القرآن بعناية ويحاول أن يحصل على فهم مناسب لموقفه من العلم سيواجه عدداً عظيماً من الآيات التي تغطي العلم بكل أشكاله». صحيح أن المصحف القرآني يصف بعض المظاهر «العلمية» كالتطوّر المعجز للجنين في رحم الأم، لكن كيف لآيات قرآنية دُونت في القرن السابع الميلادي أن «تغطي العلم بكل أشكاله»؟ لا يقدم عماد الدين خليل إيضاحات، ربما لأنه يعتقد أن رأيه ينهض مباشرةً على آيات قرآنية لا يسع معظم القرّاء المسلمين أن يرفضوا تأويلات الدارسين لها نظراً لعظمة الرأسمال الرمزي للقرآن. على كلٍ، يستمر عماد الدين خليل في القول: «وهذه تقع في أربعة أصنافٍ: ١) الأمور المتعلقة بحقيقة وآفاق وأهداف العلم أو بدقة «فلسفة العلم ونظرية المعرفة»؛ ٢) منهجية اكتشاف الحقائق العلمية؛ ٣) القوانين التي تطبّق في المجالات المختلفة للعلم ـ خاصةً العلوم الطبيعية ـ وتسمى العلوم المجردة؛ و٤) تلك القوانين المكتشفة من خلال المنهجية التجريبية... وهذا المجال يُسمى العلوم التطبيقية»[(١)]. هنا أصبح الخطاب القرآني الأستاذ العالِم بكل العلوم! لكنّني لا أعتقد أن مثقفاً نقدياً سيقبل هذه الدراسة الضحلة التي تحاول، بطريقة غامضة، تضخيم الدور العلمي المزعوم للخطاب القرآني. والشيء عينه واضح

---

(١) Imaduddin Khalil, «The Qur'an and Modern Science: Observations on Methodology», *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 8:1 (1991), p. 1.

في دراسات الباحث اليمني عبد المجيد الزنداني الذي، برغم ذكائه الموسوعي البيِّن، يجعل من الخطاب القرآني ليس دليلاً على وجود الله فحسب، بل دليلاً على سمو الإسلام الأرثوذكسي الذي هو نتاج بشري، وعلى رفعة مقام المسلمين الأرثوذكسيين الذين هم بشر كغيرهم من الناس.

مع ذلك يقول عماد الدين خليل: «القرآن يشرح «منهجية اكتشاف» قوانين الكون. إنها منهجية مرنة وشاملة وغير خاضعة لتقلّبات الزمان والمكان، لأنها بصرامة منهج أو أداة للبحث والاستكشاف»[١]. لم يُخبر عماد الدين خليل قرّاءه بكيفية تطبيق «منهجية الاكتشاف» القرآنية التي هي فوق «تقلّبات الزمان والمكان» إذا وَجَبَ أن تُطبَّق من قبل أناسٍ فاعلين مرئيين ومحصورين في الزمان والمكان!

يزعم كاتب مسلم آخر أنه يوجد شيء اسمه «علم النفس الإسلامي». يقول ياسين محمد، مؤلّف كتاب **الفطرة: المفهوم الإسلامي للطبيعة الإنسانية** (١٩٩٩): «إن المبدأ المعرفي لعلم النفس الإسلامي يعترف بكل هذه المستويات للفهم والحقائق، مكوِّناً معرفة مشروعة»[٢]. هل هذه هي النسخة الإسلامية لعلم النفس الفرويدي؟ المتخيَّل العقلي نفسه موجود في كتاب إسماعيل الفاروقي: **نحو إنجليزية إسلامية!** بالتأكيد سيندهش وليم شكسبير كثيراً عندما يعلم أن إنجليزيته يُمكن أن تصير «إسلامية»! الشيء الغريب هنا هو أن الدراسات الإسلاموية المعاصرة ترفض أن تعترف بأية علاقة لها بأفكار أوروبية ـ أمريكية، طالبةً خاصّية إسلامية وموثوقية عقلية خاصّة بها، ومن ثم تعتقد أنها تقدر على أن تنأى بنفسها عما أنجزته بحوث علمية أوروبية ـ

(١) *Ibid.*, p. 5.

(٢) Yasien Mohamed, «Fitrah and its Bearing on the Principles of Psychology», *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 12:1 (1995), p. 5.

أمريكية. هذا الفهم المتخيَّل موجود، على سبيل المثال، في أعمال من قبيل: «وجهة النظر الاجتماعية العلمية الإسلامية العالمية» لمسعود العلم شودري، و«فلسفة العلم الإسلامي» لأنور إبراهيم، و«علم السياسة الإسلامي» لطه جابر العلواني، و**الفن والتصوف الإسلاميان** لسيد حسين نصر، و**الدستور الإسلامي** لـ ك. أ. فاروقي، و**الدولة الإسلامية** لأصغر علي خان. لم يخبرنا أي باحث إسلاموي وعلى نحو مقنع بكيفية جعل العلوم الإنسانية والاجتماعية عقائدية و«إسلامية». العجيب في الأمر أن يتباهى الإسلامويون بأن «الفكر الإسلامي» قد ساهم إيجابياً في تطوّر الأفكار «الغربية» في «العصور الوسطى»، ويرفضون في الوقت ذاته أن يطبّقوا منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية والأنثروبولوجية لدراسة «الفكر الإسلامي»، لأن هذه المنهجيات تُعتبر بنظرهم دخيلة و«غربية».

هذه المعضلة العقلية لها علاقة وثيقة بالوضع الحرج للفلسفة النقدية في الخطابات الدينية الإسلامية. فرغم أن الفلاسفة العرب والمسلمين قد استوردوا آراء ميتافيزيقية ومنطقية من الفلسفات الإغريقية إلا أنهم، باستثناء أناس مثل ابن الراوندي (ت٩١٠؟) وأبي بكر الرازي (ت٩٢٥)، لم يضحّوا بإيمانهم بسمو الخطاب القرآني. لكن رغم هذه الحقيقة، جرى تهميش الفلاسفة المسلمين وهُزمت فلسفاتهم النقدية من قبل التقليدية الأرثوذكسية. وإنه لمن السخرية بمكان أن يتفاخر مفكّرون مسلمون بأن «الإسلام» قد أنتج فلاسفة عظاماً مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد، عندما يتكلمون عن النفوذ الإحساني لـ«الفكر الإسلامي» على «الحضارة الغربية»، فيما يُعامل هؤلاء الفلاسفة أنفسهم كمهرطقين منحرفين من قبل الأرثوذكسية الإسلاموية! بتعبير آخر، لقد ضعُفت الفلسفة العقلانية المتوسطية كثيراً ضمن السياقات العقلية الإسلامية من جراء الدراسات الأرثوذكسية الإسلامية. فلا يزال النقد الخطير للفلسفة الإغريقية مستمراً منذ كتابَيْ **تهافت الفلاسفة** لأبي حامد الغزالي وكتاب

الرد على المنطقيين لابن تيمية. في الهند، كان الفيلسوف المسلم اللامع سيد ظفر الحسن عديم الثقة بـ«الفلسفة الغربية» خاصةً في كتابه **الفلسفة: نقد**. وفي مصر، قال سيد قطب: «إننا لا نبغي بالتماس حقائق التصوّر الإسلامي مجرد المعرفة الثقافية. لا نبغي إنشاء فصل في المكتبة الإسلامية، يُضاف إلى ما عُرف من قبل باسم "الفلسفة الإسلامية"»[1].

علاوة على ذلك، لم يكن الباحثون المسلمون مجرد اعتذاريين عندما شرحوا مفاهيمهم للخطاب القرآني وعلاقته بالعقل. إذ لم يكن باحثون مسلمون كمحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥، **رسالة التوحيد**)، ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥، **الوحي المحمدي**)، وأبي الكلام آزاد (١٨٨٨ ـ ١٩٥٨، **ترجمان القرآن**)، ومحمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨، **إعادة بناء الفكر الإسلامي**)، وأبي الأعلى المودودي (**تفهيم القرآن**)، مختصّين في مجال الاعتذاريات عندما شرحوا أفكارهم بخصوص الخطاب القرآني، لأنهم عموماً لم يكونوا عندئذ في وضع دفاعي اعتذاري. في الواقع، لقد انشغلت الدراسات الإسلامية في نقاشات فكرية تخصّ الخطاب القرآني قبل عصر التنوير الأوروبي بوقت طويل. فلا غرو أن نرى في المكتبات كُتباً للمحدّث الفقيه ابن تيمية بعناوين مثل: **بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ودرء تعارض العقل والنقل**.

رغم ذلك، تعكس الاعتراضات الفكرية على فلسفات المعرفة المسيحية الأوروبية ـ الأمريكية المعضلة المحيِّرة داخل الدراسات الإسلاموية التي تؤكّد أن الخطاب الديني الإسلامي يجب أن يكون بالأساس مشروعاً دراسياً ذا بُعد واحد. إن أحد الأسباب الرئيسية لهذه المعضلة هو أن الدراسات الإسلاموية، على وجه العموم، لم تسعَ

---

(١) سيد قطب، **خصائص التصوّر الإسلامي ومقوماته**، (بيروت، دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ١٠.

عملياً إلى تفهّم العوامل الاجتماعية والأنثروبولوجية واللغوية والسياسية والثقافية والنفسية التي صاغت تأويلات الخطاب القرآني. لقد حاول ابن خلدون أن يلقي بعض الضوء على عوامل اجتماعية متنوّعة، لكن أفكاره، رغم تقليديتها، قد هُمِّشت حديثاً من قبل دراسات أرثوذكسية وقومية عربية على اختلاف اتجاهاتها. لذا ترى الدراسات الأرثوذكسية أن أصول الإسلام إلهية وغير تاريخية وغير قابلة للتغيّر، وليست لها في حدّ ذاتها أية علاقة بأناسٍ فاعلين. ومعنى ذلك أن التعاليم الإسلامية تعلو فوق النقد الإنساني. يقول شبير أختر في كتابه **إيمان لكل الفصول**: «يتجاوز الوحي نقدنا العقلاني، وحتى منطقنا؛ إنه غير خاضع لانتقادات إنسانية تجديفية محتملة»[(١)]. لم يميّز شبير أختر بين «وحي الله» والتأويلات الإنسانية للوحي. أضفْ إلى ذلك أن الناس الفاعلين هم الذين تحدثوا عن «الوحي» ودوّنوه، وبيّنوه باستعمال لغات إنسانية. لذلك، فإن كل النصوص التي دوّنها أُناس فاعلون بلغات أنشأها أناس فاعلون، لا يُمكن أن تكون فوق النقد الإنساني.

وما يترتب على ذلك في العقل المتخيّل الإسلاموي هو أنه ما كان مطبّقاً أو قابلاً للتطبيق في القرن السابع الميلادي، يجب أن يكون أيضاً مطبّقاً وغير قابل للتعطيل في العصر الإلكتروني. ومثل فلسفة وحدة الوجود لباروخ سبينوزا، أصبح «الإسلام» الكلمة الوجودية الكونية، ومن ثم كل شيء يُمكن أن يكون «إسلامياً»، وذلك يشمل فيما يشمل معرفتنا وتجاربنا الإنسانية. ويُمكن أن تؤوّل الدعوة النبوية باستعمال مصطلحات خفية غامضة مثل: «الدولة الثيوديمقراطية» و«أسلمة العلوم والآداب والفنون والثقافات».. إلخ. يزعم طه جابر العلواني أن مدرسة أسلمة العلوم «قد سعت إلى النظر إلى قضايا المعرفة والمنهجية من

---

(١) Shabbir Akhtar, *A Faith for All Seasons: Islam and the Challenge of the Modern World* (Chicago: Ivan R. Dee Publisher, 1990), p. 71.

وجهات نظر التعديل، والتحقيق، والاكتشاف الذاتي من غير فهومات مسبقة عقائدية، أو تقييدات زمنية، أو حجر على آفاقها الفكرية»[1].
كيف يُمكن لهذا الفقيه المحترم أن يتكلّم عن «الاكتشاف الذاتي من غير فهومات مسبقة» وكل كتاباته نابعة من أرثوذكسية تقليدية رغم نقده الظاهر للتقليد الفقهي؟!

إن أي موضوع بحثٍ في الإسلام هو، في نظر الإسلامويين، أمر جوهري، ساكن ومحدود، لأن كل التعريفات، والأجوبة، والأوامر والأحكام، والتطبيقات متوافرة في كل وقت وفي كل مجتمع. لذلك، يُصبح الإسلام السلطة المطلقة لأنه يعرف، ويقرّر، ويحدّد الأخلاقيات. يُقارن كل هذا مع «الغرب» الذي هو فضاءات ثقافية واجتماعية وجغرافية وتاريخية. من ثم يصبح الإسلام إسلاموية عندما يحوله أيديولوجيون إلى أنموذج نسقي لتحقيق أهداف أيديولوجية لقيم قائمة على فهم يجب أن يكون مفتوحاً دائماً. تجعل الإسلاموية الإسلام ساكناً، ومحدُوداً ومقرَّراً، وغير قابل للنقد العلماني، على عكس ما حصل عندما كانت تتناقش المدارس اللاهوتية والفقهية مع بعضها بعضاً في القرون الثلاثة الأولى للظاهرة الإسلامية. ترفض الإسلاموية النقد العلماني لأنه يناقش أصولها التاريخية والأخلاقية، بينما تمثّل الأصولية أنموذجاً دوغماتياً يبحث عن مصداقية أصوله الثابتة، بمعنى أن كل المعارف والقيم يجب أن تثبت صحة الأصول. لذلك تحفظ الأصولية الأصول التأسيسية بعيداً عن أي نقد علماني ثقافي غايته التحقّق من مصداقيتها المعرفية والتاريخية والأخلاقية. يكفي أن نقرأ كتاباً قديماً في أصول الدين أو الفقه لنعلم لماذا لا يهتمّ الإسلامويون والأصوليون بأي نقد علماني ثقافي للأصول. بالفعل، لقد رفض علم الأصول القديم أن

(١) Taha J. Al-'Alwani, «The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today», *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 12:1 (1995), p. 81.

ينسب أية مختلقات دوغماتية إلى الخطابين القرآني والنبوي.

المشكلة الأخرى هي العلاقة غير المحقّقة بين الثقافة والدين. لا يقرّ إسلامويون كثيرون بحقيقة أن تعاليمهم الدينية قد تأثّرت بثقافاتهم المحلية. أليس الالتماس العاطفي لعناصر من الثقافات العربية تعبيراً عن الطلب النوستالجي لهوية خاصة بممارسة صيغ شعائرية وثقافية، أكثر من كونه انتساباً عقائدياً؟ هل يستطيع أن يثبت التاريخ الزعم القائل إن الجماعات المسلمة لا يجوز لها أن تعيش في دولة «غير إسلامية»؟ لذا لا يقدّم كثير من الإسلامويين حلولاً عملية واضحة بخصوص المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية والبيئية. هل يكفي اقتباس نصوص قديمة ومحاولة إسقاطها على الحاضر؟ هل يكفي الاعتزاز التبجيلي بتراث عربي إسلامي لحل مشاكل عويصة مثل مشاكل الفقر وتزايد عدد السكان وازدحام المدن وتلوثها؟ إن الأيديولوجية الإسلاموية هي، في النهاية، نسخة أخرى عن وطنية وقومية ثقافية سيطرت على مثقفين عرب ومسلمين خلال مرحلة إزالة الاستعمار وما بعدها. المشكلة هي أن كثيراً من الإسلامويين ينظرون إلى الإسلام كنظام متماسك ومتناسق بالكامل. في الواقع، لا تأخذ الحركات الإسلاموية في الاعتبار تطوّر التاريخ الثقافي للمجتمعات المسلمة، ولا التاريخ الثقافي الأوروبي الذي أنتج أفكاراً سياسية واقتصادية وعلمية لديمقراطيات حديثة. لذلك، فإن أولئك الذين يدعون إلى أنموذج ديني «سلفي» كمرجع نهائي، لا يحترمون الوقائع التاريخية ولا المنهجيات الاجتماعية والأنثروبولوجية، ويغضّون الطرف عن المصداقية الأخلاقية للخطابات الدينية وللمجتمعات المسلمة. نشير، بهذا الخصوص، إلى أن كُتُب الباحث النقدي محمد أركون (**محاضرات في القرآن**، و**نقد العقل الإسلامي**، و**إعادة التفكّر بالإسلام وأين هو الفكر الإسلامي الأصيل؟**)، وكتابات الباحث عبد الله العروي (**الإسلام والحداثة**)، وكتابات الكاتبة

المغربية فاطمة المرنيسي (**الحريم السياسي**)، تدل على اتجاه تقدمي جديد في الدراسات النقدية التي ينبغي أن تلقى التقييم والتشجيع.

السبب الآخر للمعضلة الإسلاموية هو الفرض التقليدي القائل إن القرآن نفسه يعلن أن دين الله، الإسلام، هو في الأصل الدين الأساسي للطبيعة (دين الفطرة). إذ لم يفرق الكتّاب المسلمون بين الإسلام كمجموعة من التعاليم القرآنية والنبوية والإمامية والفقهية والطوائف الإسلامية، و«إسلام» الفطرة التي تحثّ على النظر في عالم الإنسان. هنا تطرح نفسها فوراً العلاقة بين الدين والعلم، أو قُلْ النزاع غير المحلول بين الخطاب الديني والعقل. تاريخياً، كان مفكّرو المعتزلة من أوائل اللاهوتيين العقلانيين المسلمين الذين أشغلوا أنفسهم بالصراع الواهي بين الخطاب القرآني والعقل. لقد قال هؤلاء المفكّرون إن الله إذا تكلم إلى الناس بلغات إنسانية، فلا يُمكن لخطاب الله أن يزعم شيئاً غير المفاهيم الإنسانية المحسوسة، ومن ثم فهو لا يحوي أي شيء لا يُمكن أن يفهمه العقل الإنساني. لذلك، لا يُمكن أن يكون الخطاب القرآني المصدر الأول والأساسي للمعرفة؛ إن المصدر الأوّلي للمعرفة هو العقل الذي يعترف أو لا يعترف بوجود الأشياء. الأمر الثاني هو أن الله إذا تكلم حقاً إلى أناسٍ في أوقات وأماكن معيّنة، فلا يعني ذلك أن خطابه خطاب أزلي. لذلك، قال المعتزلة بخلق القرآن، بمعنى أن الخطاب القرآني قد تموضع في زمان ومكان، وبالتالي لا يمكن أن يكون أزلياً بلا بداية ولا نهاية. هذا الأمر جد خطير ومهمّ في الدراسات النقدية لأنه يدعو إلى نزع الصبغة الرمزية المقدسة عن الخطاب القرآني، وإلى محاولة فهمه بمنهجيات إنسانية. لكن، للأسف، طُويت صفحة النقاش النقدي وأُغلقت أبواب الفضاءات العقلية الأرثوذكسية. ولعلّ هذا أحد أسباب تخلّف الخطابات الدينية الإسلامية.

من ناحية أخرى، رأى بعض الفلاسفة المسلمين، كأبي حامد

الغزالي، مشكلة الخطاب الديني والعقل كتناقضٍ مشين بين القانون الموحى والقانون الإنساني الذي اخترعه العقل. وما يستدعي العجب أنّ الدراسات الإسلامية في مجالَيْ الأصول والفقه قد فُهمت على أنها قانون مُوحى من الله، ولذلك وجدناها ترفض «الفلسفة الإنسانية»، ومن هنا إصرار ابن رشد في بعض كتاباته على أن العقل غير قادر على فهم حقيقة الخطاب القرآني. أما رواية ابن طفيل الخيالية **حيّ بن يقظان** فقد ساهمت هي الأخرى في إثارة نقاشات مهمة بخصوص الخطاب الديني والعقل. فشخصيات الرواية وُجدت من أجل طاعة لا تقبل النقاش للقانون المُوحى، ولتأملٍ مستقلٍّ يقود إلى التحام روحاني مع الله. والجدير بالذكر أن مترتبات مقولة أرسطو القائلة إن «الكائن» الإنساني حيوان سياسي قد خلقت مشكلة فلسفية افترضت التمييز بين العقل الموحى والعقل الإنساني. ومن هنا، أيَّد الفيلسوف اليهودي الإسكندراني فيلون سمو العقل الموحى فوق فلسفة أفلاطون وذلك بناءً على سمو «حكمة الله» فوق العقل الإنساني. لكن ما هي «حكمة الله»؟ أليست «حكمة الله» تأويلات إنسانية لنصوصٍ تأسيسية؟

على الجانب المسلم، حاول الفارابي أن يؤكّد الحقيقة المطلقة للخطاب القرآني من خلال الفلسفة. لذلك نجده يقول إن الخطاب الإلهي يجيء استثنائياً إلى أولئك الذين بلغوا مرحلة العقل المكتسب. أما ابن رشد، في **تهافت التهافت**، فقد حاول أن يسوّي بين الخطاب القرآني والفلسفة، لكنه أعلن بعد ذلك، في **فصل المقال**، صلاحية الفلسفة كمنهج مشروع ووحيد يقود إلى الفهم الحقيقي للمعنى الداخلي للقانون الإلهي. لذلك نَقَدَ أولئك الفقهاء واللاهوتيين الذين زعموا أنهم قادرون على إثبات حقيقة الخطاب القرآني بوسائل غير فلسفية. مع ذلك، لم يُدرك الفلاسفة المسلمون أنه لا يُمكن استعمال منطق «عقل» أرسطو وتطبيقه تناظرياً على «عقل» الخطاب القرآني كما حاول ابن رشد أن يفعل.

لقد استمرت المشكلة النظرية بين الخطاب الديني والعقل المنطقي إلى ما بعد ما يُسمى بالعصور الوسطى. في أوروبا انتصرت الفلسفات والعلوم النقدية، التي كانت مدعومة جزئياً من قبل القوى السياسية العلمانية، في المعركة المضطربة حول اللاهوتات الكنسية الجامدة. لذلك خرجت الدولة العلمانية في أوروبا منتصرة في المعركة لأن الطبقات البرجوازية التجارية وحركة الاستعمار قد دعمت الدولة العلمانية التي استطاعت أن تحرّر نفسها من هيمنة الكنيسة الكاثوليكية، وكذلك بسبب الانشقاقات اللاهوتية، المؤسّساتية والثقافية داخل الكنيسة الرسمية (الكاثوليكية والبروتستانتية). على الجانب المسلم، انتصرت الأرثوذكسية الإسلامية، المدعومة غالباً من سلطاتٍ سياسية محافظة وغير شرعية، لأن الرأسمال الرمزي للإسلام قد استُعمل بعنف من أجل الشرعنة السياسية. أما في عصر الاستعمار الأوروبي المباشر، فقد استُخدم الإسلام الحماسي ليدعم الأيديولوجيات الكفاحية. مع ذلك، حاول باحثون مسلمون أن يعيدوا صياغة حججهم. لذلك وعلى عكس الفرنسيسكاني وليم الأوكامي (١٢٨٥ ـ ١٣٤٩) الذي آمن بالانفصال الكامل بين العقل الفلسفي والخطاب الديني، أعلن الباحث الهندي المسلم شبلي النعماني (١٨٥٧ ـ ١٩١٤) أن «في ما عدا الإسلام، لا يوجد دينٌ آخر في العالم قد زعم أنه تأسّس بالعقل وأن المرء يجب أن يقبل الدين على أساس العقل. هذا هو الفرق العظيم الذي يميّز الإسلام بوضوح عن كل الأديان الأخرى»[(١)]. العجيب في الأمر هنا هو أن شبلي النعماني نفسه قد انتقد بشدّة الباحث الهندي المسلم سيد أحمد خان لاعتماده على «العقل» في تأويلاته لنصوص الخطابات القرآنية والنبويّة. تُرى، ما هو «العقل»

---

(١) Christian W. Troll, «Reason and Revelation in the Theology of Mawlana Shibli Nu'mani (1857 - 1914)», *Islam and the Modern Age*, 13 (1982), p. 21.

الذي يتحدث عنه شبلي النعماني؟ لتوضيح الأمر، يقول محمد عبده إن «العقل والدين قد سارا يداً بيد لأول مرة في ذلك الكتاب المقدس الذي أنزله الله على نبي وكّله»[1]. المشكلة هنا هي أن علماء الدين المسلمين لم يميّزوا بين «عقل» الخطاب القرآني والعقل الفلسفي. وهذا الخلط الفكري عينه يدعو إليه مسعود العلم شودري الذي يقول: «نُظر إلى العقل كنتاج تمييزي ومتتابع للمجال الأصلي للوحي. وأصالة التحقيق العلمي، وليس نسق فلسفات المعرفة خارج القرآن، هي التي تميّز جوهر محاولة المعرفة القرآنية»[2].

ماذا يقصد الباحثون المسلمون عندما يتكلّمون عن الوئام المعرفي بين العقل والخطاب القرآني؟ إنهم يقصدون ببساطة أن الخطابات الدينية الإسلامية تعيش في سلام ووفاق مع العقل العلمي؛ لقد جعل الخطاب القرآني الدين والسياسة وحدةً كاملة؛ وجعلت الكلمة المتلوة المكتوبة المسلمين يهتمون بالعالم الفعلي، ولا يضيعون أوقاتهم في لاهوتات تفلسفية[3]. لقد نزلت كلمة الله مجزأة (١٧: ١٠٦، ٢٥: ٣٢) لتؤوّل أحداثاً اجتماعية تاريخية. ومن ثم خلق الله التاريخ، وكتب الوحي التاريخ وشقّ طريقاً وسطاً بين «الجسد» اليهودي و«الروح» المسيحية (١: ٧، ٢: ١٤٣). لقد أصبح الوحي تاريخاً ومن ثم رفض الكهنوتية والرهبانية (٥٧: ٢٧). لقد كان لهذا الفهم الحاثّ أثران عظيمان: **أولاً**، لقد حرّض المسلمين على التفكّر والانشغال باكتشاف خلق الله؛ وثانياً، لقد جعل المسلمين يؤكّدون أن

(١) Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970), p. 378.

(٢) *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 11:4 (1994), p. 476.

(٣) هذا ليس صحيحاً خاصةً إذا نظرنا إلى الكم الهائل من الكتب العقائدية التي تناقش قضايا لاهوتية معقّدة.

الخطاب القرآني لا يتناقض مع «العقل». وعندما كان هذا الفهم جلياً، استطاع المسلمون أن يُنشئوا حضارة لامعة في العلم والبحث.

على الجانب اللاهوتي، لقد أُخبرنا بأن الخطاب القرآني لم يترك مشاكل لاهوتية مهمّة من غير أجوبة حاسمة لها. فقد ناقش وأعطى أجوبة لقضايا مهمّة مثل وجود الله، والتوحيد، والنبوّة، والخير والشرّ، والبعث في اليوم الآخر. في الواقع، لقد خلق جانب من منطقه المحرّض مشاكل خطيرة لأتباع تعدّد الآلهة، والأديان التوحيدية الأخرى مثل اليهودية والمسيحية. اقرأ على سبيل المثال الآيات القرآنية التالية:

- «وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه. قُلْ فلم يعذبكم بذنوبكم، بل أنتم بشر ممن خلق» (٥ : ١٨).

- «يا أهل الكتاب لِمَ تجادلون في إبراهيم وما أُنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده؟ أفلا تعقلون؟» (٣ : ٦٥).

- «أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق كانوا هوداً أو نصارى؟» (٢ : ١٤).

مع ذلك، هناك قضية حرجة ينبغي أن تُناقش هنا: هل يقبل اللاهوتيون المسيحيون المصداقية الكاملة للخطاب القرآني ونبوّة محمد الصادقة؟ إذا كان الجواب: «لا»، فكيف يقرّون إذاً بلا نقاش أن الله قد أوحى نفسه في السيد المسيح؟ كيف يمكنهم إذاً أن يبرهنوا أن صوت السيد المسيح كان صوت الله؟ أما إذا كان الجواب: «نعم»، فهل يقبلون «علم المسيح القرآني»؟ هذه أسئلة مشروعة، وهنا نذكر حجّة برتراند راسل المزعجة ومؤداها أنه «لأمر منطقي، بما أنها [أي الأديان] تختلف فيما بينها، أن لا يكون أكثر من واحد منها صحيحاً»[1]. لقد ترك لنا

(١) Bertrand Russell, *Why I am Not a Christian* (New York: Simon & Schuster, 1957), p. 5.

خيارين لا مفر منهما: **أولاً**، إن الله في الخطابات المسيحية والإسلامية يُناقض نفسه على ما يبدو، ولذلك لا يوجد وحي أو يوجد فقط وحي واحد يُمكن قبوله؛ **ثانياً**، إن التناقضات بين الخطاب الإنجيلي والخطاب القرآني زائفة وظاهرية. وعليه، فإن الاختلافات الدينية بشأن الألوهية والوحي يجب أن تُبحث كنتائج أيديولوجية تاريخية لمجتمعات إنسانية استخدمت مواد اجتماعية وثقافية مختلفة. وبالتالي، يجب أن نحلل الخطابين الإنجيلي والقرآني، ونصوصاً أخرى أساسية، لنعلم الإواليات والعوامل التاريخية التي أنتجت مثل هذه النصوص وأعطتها صلاحيات تشريعية خاصة.

لا يعي بعض الباحثين المسيحيين تناقضهم الظاهري هذا عندما يقرّون بالمصدر الإلهي للخطاب القرآني ويرفضون في الوقت نفسه مقولته الواضحة بشأن حياة السيد المسيح، لأنهم يؤمنون إقراراً بأن المضمون الواضح للوحي هو مجموعة الحقائق النصّية، كما أقرّ بذلك مجلس الفاتيكان سنة ١٨٧٠: «نحن نؤمن بأن الأشياء التي أوحاها [الله] صحيحة»(١). يقود هذا التناقض الظاهري إلى القول إن مشكلة دراسات الحوار المسيحي ـ الإسلامي هي أنها تجميلية وتجاملية في الظاهر، لأنها تحاول دائماً أن تخفي المشاكل الحقيقية للاهوتات المسيحية والإسلامية والحقائق الدنيوية الفعلية. إن الانطباع الذي يحصّله المرء من «الحوار» هو أنه «توجد هناك» أديان مرئية حقيقية، وأن مهمتنا الصعبة هي أن نجمع هذه الأديان مع بعضها بعضاً. أما التواريخ الواقعية، والشعوب الفاعلة، والسياسات الفعلية، والأحوال الاجتماعية الاقتصادية المُعاشة، فتبدو غير ذات صلة بموضوع الحوار.

(١) John H. Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc., 1983), pp. 60-62.

من ناحية أخرى، لا يُدرك الباحثون تناقضاتهم عندما يدافعون عن عقائدهم وهم ينقدون أدياناً أخرى. فمثلاً، لم يجب كينيث كراغ (في **نداء المنارة**) وهانز كنغ (في **المسيحية والأديان العالمية**) على أسئلتهما بخصوص الخطاب القرآني. قد يبدو جيداً أن يقترحا وجود دراسة إسلامية نقدية تُناقش قناعات إسلامية، لكن المعضلة هنا هي أن أمثال هؤلاء الباحثين المسيحيين لا يشرحون كيفية اعتقادهم بأفكار معيّنة بخصوص الله، والسيد المسيح، والوحي. قد تقول الحجة التقليدية إنه إذا قبل أحدهم عصمة «الكتاب المقدس»، فإن عليه لزاماً أن يقبل عقائد الثالوث والحلول. لكن قد يرفض المسلم هذه الحجّة بالرجوع إلى الخطاب القرآني. بكلمة أخرى، إن المنهجية المنطقية نفسها التي يستخدمها باحثون مسيحيون لنقد أفكار إسلامية قد تُستخدم بالعكس من قبل مسلمين لنقض الأسس النظرية للديانة المسيحية. لذلك، فإنه من المستحيل إثبات عقائد مسيحية وإسلامية على أُسس منطقية عقلانية. ما يُمكن أن يقوله اللاهوتيون المسيحيون والمسلمون هو أن عقائد معيّنة لها معان مهمّة وخطيرة في حياتنا الإنسانية. وبالتالي، فإن مشكلة الوحي هي في الأصل مشكلة واقعية، وليست مجرد نظرية فلسفية.

لا يقترح هذا الكتاب منهجية تثليثية أو توحيدية (رغم أنّي التقيت بلاهوتيين عديدين هم فعلاً موحّدون في أعماق قلوبهم، لكن لأسباب اجتماعية وأكاديمية أبقوا أنفسهم مع المؤسّسات الأرثوذكسية). المقصود هنا هو أن الديانتين المسيحية والإسلام، وحتى كل الأديان الأخرى، قد قامت بالفعل على مبدأ الثقة الإيمانية. لقد وثق الناس بنصوص تأسيسية معيّنة وشخصيات كارزماتية، ومن ثم طوّروا أفكاراً بخصوص الخطابات التأسيسية بتأثير عوامل تاريخية ونفسية (يُعتبر كارل ماركس شخصية استثنائية). لذلك، فإن كل دراسات اللاهوت، والتي تحوّلت بشكل مسرحي إلى مشروع لفظي بياني منمق، يجب أن تكون

قابلة للتحليل والنقاش. فاللاهوت، في مجمله، إنشاء إنساني تخيّلي. أضف إلى ذلك أن اللاهوت المبني على «خطاب تشريعي» حافل بالتناقضات وغير مناسب، لأن المفهوم الأساسي للخطابات الدينية يُعتبر جزءاً من فرضيات نظرية قابلة للنقاش. وعندما تُناقش عقائد وخطابات دينية لأسباب أخلاقية على الأقل، فإنه من الخطأ الجسيم استحضار سلطات غامضة من التقاليد العتيقة. في الواقع، يشير الالتماس الوجداني للخطاب التأسيسي كسلطة تشريعية مطلقة إلى فشل الأرثوذكسيات الأيديولوجية في حل المشاكل الإنسانية المعقدة.

لكل هذه الأسباب، فإن الباحثين المسيحيين والمسلمين مدعوون إلى زيادة اهتمامهم بالتطبيقات النقدية والتطور التاريخي للظاهرتين المسيحية والإسلامية. ينبغي أن تكون هناك تحقيقات بشأن أفكار وعقائد كُتبت أو أُعلنت في مجالس مسكونية. وبالتالي، فإن عبارة ممتازة مثل «اعلموا الحق والحق سيجعلكم أحراراً» تصبح مهمّة. ربما معرفة الحق الذي سيجعلنا أحراراً هي ما حاول أن يقوله اللاهوتي البيروفي كستافو كوتيريز في كتابه **الحق سيجعلكم أحراراً**. وفي عالمنا المضطرب، من تُراه يهتمّ حقاً إنْ كان لاهوتنا الأكاديمي وجودياً، أو جوهرانياً، أو تنسيقياً، أو سياقياً، أو أساسياً، أو تحرُّرياً، أو حتى حداثوياً؟

المشكلة هنا هي أن اللغات اللاهوتية والفلسفية الغامضة قد أبعدت أُناساً كثيرين عن أية مشاركة حقيقية في التغيير والنقد الاجتماعي السياسي. لذلك، فإن مجلدات ضخمة مثل **عقائد الكنيسة وكتابة اللاهوت** قد أضافت إلى الرفوف نوعاً جديداً من النصّية البيانية المنمّقة. الإسلام، الذي ما برح ديناً ديمومياً، لا يجد مكاناً له في كتابات كارل بارث، وفلسفات أخرى بقيت في الهوامش والحواشي.

ليست هذه مشكلة اللاهوتات الأوروبية وحدها. حتى «لاهوت

التحرير»، رغم أن نقده للهيمنة السياسية والظلم الاجتماعي مُستحسن، لم يحرّر نفسه من البلاغة الوطنية القومية والمركزية العرقية. حدثت أحداث مخيفة كبرى في أماكن كثيرة من العالم وكان هناك صمت كامل مخيّم على الجبهة «التحريرية». إنّي لا أعرف اسماً كبيراً في «لاهوت التحرير» من شجب بصراحة الإمبريالية «المناهضة للرأسمالية البرجوازية» ووكلاءها الأوتوقراطيين في «العالم الثالث». علاوة على ذلك، لا يستطيع المرء أن يمسِّح الماركسية أو يمركس المسيحية ويقول إن هذا «لاهوت تحرير». طبعاً، لقد أنتجت الماركسية نقداً معرفياً ومنهجياً عميقاً، لكن الخطاب المسيحي الذي يبدأ بالقول: «والكلمة صار بشراً» (**يوحنا ١ : ١٤**) لا يتوافق، بصراحة، مع الأساسيات الرئيسية للخطاب الماركسي الذي يفهم التاريخ، مادياً ومن حيث الأساس، على أنه صراع طبقات اقتصادي، وليس كفاحاً من أجل إيمان خفي. صحيح أن بعض الناس يستخدمون فكرة الإيمان ليُقاتلوا آخرين، لكنه ليس صحيحاً أبداً أن الدين، أي دين، قد تأسّس مبدئياً من أجل «الطبقة العُمالية». لقد أرادت الخطابات التأسيسية للديانتين المسيحية والإسلام، وفي المقام الأول، أن يعرف الناس خالقهم بقلوبهم وعقولهم. ومن ثم، هذا الإيمان بإله معارض هو الذي يحمل مؤمنين على الكفاح ضد كل أنواع الظلم والهيمنة، سواء في دول «الشمال» أو في دول «الجنوب». هذا هو الفرق الرئيسي بين المثقف الديني والمثقف العلماني. وعليه، فإن القضية ليست «أي لاهوت»، بل ما هي أجوبة المثقفين المسيحيين والمسلمين الواضحة بخصوص أسئلة كثيرة كان قد طرحها أناس من أمثال أنطونيو غرامشي، وجوليان بندا، ونعوم تشومسكي، وإدوارد سعيد حول مهمة المثقف ودور المثقف؟ وكما سأل إدوارد سعيد: «ما هو دور المثقف؟ هل هو ليشرعن الثقافة والدولة اللتين هو جزء منهما؟ ما الأهمية التي يجب أن يعطيها للوعي النقدي

المستقلّ، وعي معارض نقدي؟[١]؛ أو كما قال أنطونيو غرامشي عن المثقف: «يجب أن ينغمس بفعالية في الحياة العملية، ليس كمجرد خطيب، بل كمخطّط، ومنظِّم و"محرض دائم"»[٢].

من ناحية أخرى، يعتقد بعض المفكّرين المسلمين أن الظاهرة الإسلامية ترى نفسها شاهدة ومجرّبة لعمليات جدلية بين الخطاب القرآني والتجارب الإنسانية. لقد نزل القرآن في أجزاء ليعطي أجوبة لحالات أوجدها أُناس فاعلون. إن الله في أفعاله ليس هو «الآخر»؛ بل إنه مصوَّر على أنه رئيس حزب مؤمن («حزب الله»)، يرى نفسه كسلطة تشريعية مطلقة من أجل الدفاع عن مبادىء التوحيد الإلهي والأخلاق، ومسؤولاً عن تحطيم الباطل (٥:٥٤ ـ ٥٦، ٥٨:٢٢). ولم يرفع الخطاب القرآني التاريخ عالياً إلى السماء، بل صمّم أن يكتب تاريخه على الأرض. ولهذا السبب، بالطبع، تحسّ قوى سياسية أن كفاحها الدنيوي هو مع الظاهرة الإسلامية وليس مع لاهوتات مسيحية غير مبالية.

كما هو واضح، الخطاب القرآني هو تحدٍّ مقابلٌ للاهوتات المسيحية، ليس لأن كونية الإسلام قد ظهرت تاريخياً بعد اليهودية والمسيحية، وإنما أيضاً لأن الخطاب القرآني يرفض بحزم الفكرة المسيحية القائلة إن الله قد أوحى نفسه في السيد المسيح. لذلك، فهو لا يُلقي اعتباراً لمفهوم الخلاص الكوني (١٧:١٢ ـ ١٣)، وهذا ليس فقط لأنه يتناقض بالتمام مع فكرة العدل الإلهي (٧:١٧٢) ويُبطل المسؤولية الفردية للشخص عن أعماله (٧٤:٣٨)، بل لأنه ينهي أيضاً الصراع الثنوي بين الحق والباطل (١٩:٨١، ٢١:١٨). لهذا السبب، كان المفكّر المسلم إسماعيل الفاروقي ناقداً عنيفاً للمسيحية. يقول إسماعيل

(١) Edward W. Said, *Orientalism*, op. cit., p. 326.

(٢) Bassam Tibi, *The Crisis of Modern Islam*, op. cit., p. 98.

الفاروقي: «بالفعل، إن الزعم بأن الإنسان "ساقط" كما تعلن عقيدة الخطيئة الأصلية، هو أن ينسب إلى الله العجز عن خلق مخلوقٍ قادرٍ على إنجاز إرادته [إرادة الله]، أو البلاهة في كسب معركة ضد دُمية قشّية من خلقه...». استمع أيضاً إليه وهو يقول: «لا شيء يمكن أن يكون أبعد عن الحقيقة من الزعم بأن الخلاص الإنساني أمر حتمي، أُنجز مرّة وللجميع بواسطة الأحداث الإلهية المتمثلة بالحلول ـ الصلب ـ القيامة، كما تدعو المسيحية الخلاصية»(1). لهذا كان الفاروقي مُحرجاً للاهوتيين المسيحيين خاصةً في الولايات المتحدة. بالطبع، لم يُدرك الفاروقي أن آراءه بشأن عقائد المسيحية مبنية على فهمه للخطاب القرآني، وليس على أُسس علمية منطقية.

وعلى الطريق الهجومي العاطفي نفسه، يوجّه مؤلّف **محمد في الكتاب المقدس**، عبد الأحد داوود توبيخه العنيف قائلاً: «إن جذر الخطأ الذي دنّس دين الكنائس يُفتش عنه ويُعثر عليه في عمل "التضحية بالنيابة" السخيف هذا! هل أخذ "حمل الله" خطيئة العالم على عاتقه؟ العصور الظلامية لـ"التاريخ الكنسي" لأية كنائس عدائية وهرطوقية كثيرة ستجيب بـ"لا" كبيرة! إن "الخراف" في مقاصير الاعتراف تستطيع أن تخبرك بتأوهاتها تحت الثقل الضخم للخطايا متعدّدة الألوان التي حملتها فوق أكتافها، أن المسيحيين، ومن غير إنكارٍ لعلمهم وحضارتهم، يرتكبون خطايا رهيبة، وقتلاً، وسرقات، وسكراً، وزناً، وحروباً، واضطهادات، وأعمال نهب، بطمع لا يشبع من أجل الاحتلال والمال، وبما يفوق بقية البشرية جمعاء»(2).

كما هو بيّن، ليس هذا الكتاب في وضع يؤهله للدفاع عن أية عقائد لأي دين. ولكن، للأسف، بسبب العداء الديني الصاخب الذي

(1) Isma'il al-Faruqi, «Islam as Culture and Civilization», in: Salem Azzam (ed.), *Islam and Contemporary Society* (London: Longman, 1980), p. 155.

يحاول إخفاء حقائق تاريخية وأخلاقية تخصّ المجتمعات الإسلامية، فإنه لا مفر من إعادة طرح بعض القضايا الإشكالية ومواضيع سبق وأن نُوقشت كثيراً. كيف يمكن للخطابات الدينية الإسلامية أن تبرهن على صحة العقائد الدوغماتية الإسلامية بطريقة منطقية وعملية؟ كيف يمكنها أن تشرح وجود الشرّ في العالم؟ ما هي أفكارها بخصوص السلام والعدل والحرية في العالم؟ بماذا يُمكنها أن تساهم مع خطابات أخرى من أجل رعاية الإنسانية؟ في الواقع، لا توجد أجوبة عاقلة على مثل هذه القضايا. وهذا ليس حكماً فظّاً نصدره، لأن كل الخطابات الدينية، بما فيها الخطابات الإسلامية، لا تستطيع أن تبرهن منطقياً وعملياً وأخلاقياً على مصداقية عقائدها وشرائعها. لقد عملت الجماعات الهندوسية واليهودية والبوذية والمسيحية والإسلامية والشيوعية أشياء طيبة، وكذلك منكرات ضارة كثيرة ضد رفاهية الإنسانية. لذلك، فإنه ليس صحيحاً أبداً أن المسلمين لم يرتكبوا هم أيضاً «خطايا رهيبة، وقتلاً، وسرقات، وسكراً، وزناً، وحروباً، واضطهادات، وأعمال نهب...»[١].

في الحقيقة، يواجه المثقفون العقلاء مشاكل أخلاقية عميقة مع أولئك الإسلامويين الذين يشعرون بلذّة في تعذيب الآخرين، ولا يتعاطفون مع شعوب ومجتمعات تعيسة بسبب أديانها. فلا عجب أن يُعاني الأشخاص، الذين يفكّرون في العقاب والثأر، من مشاكل أخلاقية ومنطقية ونفسية. قد يُجادل المثقف النقدي قائلاً إن خالق بلايين المجّرات والنجوم الضخمة ليس بحاجة إلى أن يُقلق نفسه بنشاطات إنسانية تبدو له تافهة وسخيفة، مثلما لا يُقلق الناس أنفسهم بمراقبة نشاطات النمل والديدان. وقد يقول العلم إن خالق هذا الكون العظيم

(١) 'Abdu'l-Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible* (Qatar: Ri'asat al-Mahakim al-Shar'iyyah wa al-Shu'un al-Diniyyah, 1980), pp. 161-162.

أعظم كثيراً وأقوى كثيراً من أن يُعيِّن مساعدين إنسانيين له ومتكلمين شخصيين عنه ليدافعوا عن «حقوقه» في الأرض التي لا تعدو أن تكون قطرة في محيط كبير.

أضف إلى ذلك، أن تاريخ الشعوب الإسلامية، بشكل عام، ليس أحسن أو أسوأ حالاً من «التاريخ الكنسي». فلا حاجة بنا، في هذا المقام، لأن نذكِّر القارىء بما حدث فعلاً في تاريخ الشعوب الإسلامية منذ مقتل عثمان بن عفّان وعليّ بن أبي طالب والحسين بن عليّ وعبد الله بن الزبير على أيدي مسلمين معارضين. من المؤسف أن كتّاباً عاطفيين، من أمثال عبد الواحد داوود وأحمد ديدات، لا يأتون على ذكر خلفاء وحكّام مسلمين عذّبوا وقتلوا آلافاً من المواطنين المسلمين. فكم وكم من الناس قد عانوا وزُهقت أرواحهم من أجل «الدولة الإسلامية»؟ وفكّر بتلك الحروب المدمّرة (كحروب «الخليج العربي») التي بددت أسطورة «الأمة الإسلامية» و«العالم الإسلامي».

من الوجهة الأخلاقية، لا ينبغي للناس أن ينتسبوا إلى جماعات دينية تريد أن تعذِّب الناس لا لشيء إلاّ لأنهم لا يقبلون بعض القوانين التشريعية. إن الحياة الإنسانية وطلب المعرفة والحقيقة أغلى وأهمّ من تطبيق قوانين تأديبية، حتى لو كانت هذه القوانين مستوردة من السماء. إننا نلوم أولئك الآباء والأمهات الذين يسمحون لأطفالهم بأن يقاتلوا بعضهم بعضاً. إنه لمن الغريب جداً أن يعتقد المرء بأن الله يشعر بسعادة كبيرة عندما يقوم إسلامويون بعمليات انتحارية ضد مواطنين عُزّل من السلاح دفاعاً عن أفكار وقوانين ما. فكم من النساء والأطفال المسلمين عانوا الأمرّين بسبب عمليات متهوّرة من أجل «دولة إسلامية» مزعومة! ومع ذلك، العالم الدنيوي الذي نعيش فيه بحاجة إلى أن يعرف حجم النفوذ الرمزي والنفسي للخطاب القرآني. ناهيك عن أن كثيراً من المسلمين قد ساهموا بأشياء عظيمة في مجالات العلم والمعرفة.

خاتمة

اتسمت التنافسات الدينية والصراعات السياسية التقليدية بين مؤسّسات مسيحية أوروبية ودول إسلامية بعدائية وجدالية خطيرتين. وأسباب ذلك لم تكن دينية بحتة (كما هو واضح من الاحتلال العربي للساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط وإسبانيا، وفي الحروب الصليبية التي خاضتها دول أوروبية)، بل دفعت إليها أيضاً مصالح سياسية واقتصادية. لكن بعض المؤرّخين يرغبون في تصوير التنافسات والصراعات بين الجماعات الإنسانية على أنها دينية. لذلك تُوجد محاولات فكرية في أيامنا الحاضرة لتجاهل كل أنواع الخطابات الدينية بين المسيحيين والمسلمين، ولتبنّي العلمانية من أجل تشجيع عملية التغيير الاجتماعي السياسي، على ما يظنّ البعض. لكن ألا ينبغي لمسيحيين ومسلمين مثقفين أن يتطلّعوا بإخلاص إلى إيجاد تبريرات ودوافع دينية من أجل التعاون المشترك، ومن أجل خلق أرضية مناسبة يقوم عليها التعاون؟ لن يكون هناك سلام وعدل وحرية إذا استمر المسيحيون والمسلمون في الاعتقاد دونما تسامح بأن أحد الخطابين الدينيين سيغلب الآخر. بكلمة أخرى، ينبغي للتعاون بين المسيحيين والمسلمين أن يقوم على قناعة متينة، وليس فقط على عاطفة مثالية من أجل بقاء الكون. فلا يكفي أن يُقال إننا ننتمي إلى إنسانية عالمية، لأنه لن تكون هناك في هذه الحال حاجة لكفاح نقدي ضروري ضد قوى الظلم والاستبداد.

من ناحية أخرى، ينبغي أن تُذكر حقيقة تاريخية ألا وهي أن السيد المسيح قد عاش قبل النبي محمد الذي سمح لقادة مسيحيين بأن يصلّوا في مسجده[1]. هذا هو الفرق بين الإيمان الروحي المتعالي عن «متاع الحياة الدنيا» والإيمان الأيديولوجي الذي يستغلّ خطابات ورموزاً دينية من أجل مصالح ذاتية مادية. تُرى من يسمح اليوم لقادة مسيحيين بأن يصلّوا في مسجد، أو لقادة مسلمين بأن يصلّوا في كنيسة؟ أضف إلى ذلك، يبيّن معظم جوهر الخطابين الإنجيلي والقرآني أن الإنسان قد أُعطي حرية ليؤمن أو لا يؤمن («فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، «وما علينا إلاّ البلاغ المبين»). أما الآيات القرآنية التي تحضّ على الكفاح المادّي فيجب أن تُفهم ضمن سياقها التاريخي المحدّد وليست كقوانين دستورية لا تتغيّر إلى أبد الآبدين. إن آيات سورة براءة (أو «التوبة»)، على سبيل المثال، تسبب حرجاً شديداً للمثقفين المسلمين ولحقوق الإنسان العامة إذا لم تُفهم ضمن سياق تاريخي معيّن. من ثم، فإن معظم النزاعات بين المسيحيين والمسلمين بعد الخلافة المدينية الأولى كانت من أجل مصالح سياسية اقتصادية. هذا صحيح لأن القادة الذين حرّضوا على هذه النزاعات لم يُقيموا عدلاً صحيحاً في بلادهم. فهل الذين أنشأوا محاكم التفتيش التي أحرقت الآلاف من العلماء والنساء كانوا حقاً يتبعون تعاليم «أمير السلام»؟ وهل الذين قتلوا الآلاف من المسلمين كانوا «مجاهدين في سبيل الله»؟

لذلك، ينبغي لأي حوار مخلص بين مسيحيين ومسلمين مسؤولين أن يجري على مستوى حضاري وثقافي، وليس دفاعاً عن سجالات جدالية بخصوص قضايا عقائدية ودوغماتية. إن التحدّيات التي تواجهها الظاهرتان المسيحية والإسلامية، تحديات حضارية

(١) Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, trans. A. Guillaume (Karachi: Oxford University Press, 1968), p. 271.

وثقافية. فكثير من المسيحيين ينتمون ثقافياً إلى حضارات إسلامية وغير مسيحية، كما أن كثيراً من المسلمين ينتمون إلى حضارات غير إسلامية. لذا، فإنه لمما يبعث على السخرية حقاً أن تُطالب دعوات إسلامية وتكافح من أجل بديل سياسي اقتصادي إسلامي، بينما لا يزال لاهوتيون مسيحيون يتناقشون بشأن وجود السيد المسيح التاريخي، ويعتبرون الخطاب الإنجيلي عملاً خفياً للخلاص وليس نقداً لأحوال تاريخية فعلية! إن المواعظ الباردة التي تُلقى في الكنائس تعكس غياب العقل اللاهوتي عن العالم الفعلي. المسيحيون ليسوا بحاجة إلى «عمل لاهوتي»، لأن ما ينقصهم هو مثقفون يدركون دورهم الاجتماعي السياسي ورسالتهم ومسؤوليتهم في هذا العالم الدنيوي. هذا شيء ضروري وملحّ باستطاعة المسيحيين أن يتعلموه بتواضع من النقد العلماني الذي يرفض بشكل واع القسمة المنافقة بين الفكر والسياسة الفعلية. لا يعني هذا أبداً أن لرجال الدين التقليديين سلطةً تشريعية فوق الدولة والمجتمع المدني. لكن لا ينبغي للخطاب الديني أن يكون مجرد مجموعة عقائد دوغماتية وشعائر سلوكية جامدة ومسيطرة، بل ينبغي له أن يكون طريقاً طموحاً ومحرِّراً للحياة ومتضمّناً إلهاماً وكفاحاً اجتماعياً وسياسياً من أجل العدل والسلام والحرية.

الشيء المهم الآخر هو أن أي حوار مسيحي ـ إسلامي ينبغي أن يُبنى على أسس أخلاقية حقيقية. قد تقوم هذه الأخلاقية الحقيقية على كلمات السيد المسيح التالية:

ـ «لماذا تلاحظ القشة في عين أخيك، ولكنك لا تنتبه إلى الجذع في عينك؟ أو كيف تقول لأخيك: دعني أخرج القشة من عينك، وها هو الجذع في عينك أنت!» (متى ٧: ٣ ـ ٤).

ـ «تعرّفوا على الحق، وسيحرّركم الحق» (يوحنا ٨: ٣٢).

لا يستطيع المسيحيون ملاحظة القشة في «عين المسلم» وتجاهل

«الجذع» في أعينهم هم. إنهم لا يستطيعون نقد أفكار وممارسات إسلامية قبل أن يتتقدوا أفكارهم وممارساتهم هم. ومعرفة الحق لا تعني أن المسيحيين ينبغي أن يتعلّموا كيفية قراءة العقيدة الرسولية في الكنيسة، بل ينبغي لهم أن يقولوا الحق عندما يكتبون ويتكلّمون عن الإسلام والمسلمين. لا أقصد هنا الكلام العاطفي الذي يقوله بعض الكتّاب العرب المسيحيين الذين يزعمون أن النبي كان مؤسِّس القومية العربية والاشتراكية الأولى. للأسف، كيف يسع المسيحيين في مجتمعات مسلمة أن يُطالبوا قوى سياسية خارجية بأن «تحميهم» من مواطنيهم المسلمين بحجة أنهم مهدّدون بسبب الشريعة الإسلامية والأصولية؟ ولقد زوّد بعض «السيّاح» المسيحيين هيئات رسمية بتقارير محرِّضة بخصوص حركات ونشاطات إسلامية. كذلك نجد مؤسّسات مسيحية غير راغبة في تخفيف معاناة مجموعات مسلمة أو حتى في لوم أولئك الذين سبّبوا هذه المعاناة.

علاوة على ما تقدم، لا يستطيع أي إنسان أن يبرهن أن «تاريخنا» أحسن من «تاريخهم». تاريخياً، لقد فشل المسيحيون والمسلمون عموماً في تأسيس حضارة لامعة تقوم على العدل والحرية، وبدلاً من ذلك أوجدوا، في وقت مضى، قوى إمبريالية واستعمارية توسّعية. ولا تزال بعض الأفكار والممارسات المسيحية والإسلامية ضارة بالإنسانية. وفي عالمنا المعتمد على بعضه بعضاً والذي أصبح بمثابة «قرية صغيرة»، من يستطيع أن يقسم العالم بدقة على أسس دينية؟ من يستطيع أن يتكلّم عن «غرب مسيحي» و«عالم إسلامي»؟ لا يستطيع أي فقيه مسلم الآن أن يعتبر أوروبا والولايات المتحدة مثلاً، «دار حرب». هذه حقائق ووقائع ينبغي أن تُذكر وتُحفظ في العقول.

مع ذلك، فإن إقامة العدل أمر أساسي في الجوهر الديني للخطابين الإنجيلي والقرآني. فلم يُدِرْ السيد المسيح ظهره للعالم عندما

تكلّم بصيغة التوقع عن قدوم مملكة الله، بل حاول أن يغيّر عالمه، ونشَر بحماس تعاليمه في أماكن كثيرة وعانى كثيراً من أجل ذلك. كذلك، لم يتجنّب نبي الإسلام المشاكل الدنيوية التي واجهت جماعته المؤمنة رغم حديث الخطاب القرآني عن حُكم الله. لا بل اضطُهد وأُجبر على مغادرة بلدته، ثم قرّر أن يستخدم القوّة المادية ليُدافع عن جماعته ويزيل ممارسات مهينة. وهكذا، رغم إيمان السيد المسيح والنبي محمد بقدرة الله ووعده، إلا أنهما لم ينتظرا تدخلاً سماوياً مباشراً ليغيّر الظلم في مجتمعيهما. ورغم أن لمفهوم مملكة الله وحكم الله أهمية كبرى في الخطابات المسيحية والإسلامية، إلاّ أن الدعوات النبوية كانت دنيوية وزمنية، ولم تسعَ إلى الهروب من العالم، بل لقد كافحت عوامل مسؤولة عن إحداث الظلم والاضطهاد. من هنا، ينبغي أن يشكّل النقد العلماني الأرضية المتينة للتعاون بين المثقفين، مسيحيين ومسلمين؛ أعني، الكفاح من أجل العدل بمعناه الواسع والشمولي.

تمثّل الخطابات المسيحية والإسلامية، رغم ضخامتها المعقدة، اتجاهاً تقدمياً في التفكير الديني الإنساني. إن الرابطة الأساسية بينهما هي فكرة الوحي الإلهي التي تحتلّ مكانة أساسية في التراث النبوي، من أنبياء "العهد القديم" إلى النبي محمد. إلاّ أن العلاقات السياسية والثقافية بين المجموعات المسيحية والمسلمة كانت مضرّة وعدائية. فلم يقبل المسيحيون مصداقية الخطاب القرآني، ولم يعترفوا بالنبوّة الفريدة لمحمد الذي، من نواح عديدة، كان أعظم من آباء وأنبياء "العهد القديم". من ناحية أخرى، اعترف الخطاب القرآني بالأصل الإلهي للإنجيل (٣:٣، ٣:٤٨)، وبالبعثة النبوية للسيد المسيح (٣:٤٩، ٥:٤٦)، وبمعجزاته (٣:٤٩، ٥:١١٠)، وبقدومه الثاني (٤:١٥٩، ٤٣:٦١)، رغم أن نقده لعقائد (٥:١٧، ٥:٧٢ ـ ٧٥) وممارسات (٩:٣١ ـ ٣٥) مسيحية كان نقداً غير مداهن. ومما يثير الفضول أن يذكر

الخطاب القرآني أن السيد المسيح نفسه قد تنبأ بقدوم النبي محمد (٦١:٦) المذكور في التوراة والإنجيل (١٥٧:٧). ونسأل: هل هذا صحيح تاريخياً إذا نحن أزلنا الرمزية المقدّسة للخطاب القرآني؟

من ناحية أخرى، إن النقد الفلسفي والإنسي الاحتجاجي ضد الدين، والظهور الكاسح لـ«عالم غير مستعمَر» كقوة ثقافية وسياسية اقتصادية، والنتاجات المثيرة المتنوّعة لسياسات ما بعد الاستعمار، إن كل ذلك يدعو، وبصورة لازمة، إلى إعادة تفكير لاهوتي في المؤسّسات المسيحية. لقد استدعى التغيّر المضطرب في سياسات العالم إجراء حوارات مسيحية مع أيديولوجيات وأديان أخرى، ولا سيما مع الماركسية والإسلام. لذا دعا لاهوتيون مسيحيون مثل بول تيليخ (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥)، وكارل راهنر (١٩٠٤ ـ ١٩٨٤)، وهيتر روبرت سشليت (في كتابه **نحو لاهوت للأديان** ـ ١٩٦٦)، إلى تعدّدية «بنيوية جوهرانية» تهدف فرضياً إلى الاعتراف بشرعية أديان «غير مسيحية»، وتُستخدم وسيلة مناسبة للحوار. لقد رأى بول تيليخ أن اللاهوت غير القادر على الدخول في حوار مبدع مع الفكر اللاهوتي للأديان الأخرى، يضيّع مناسبة تاريخية عالمية ويبقى أسير ضيق الأفق. لكن رغم هذه «النيّة» الظاهرية، فقد فشلت التعدّدية البنيوية في الاتصال بالظاهرة الإسلامية، ببساطة لأن الكثيرين من اللاهوتيين المسيحيين لا يزالون ينظرون بازدراء إلى مجتمعات المسلمين. في معظم الأحوال، الدراسات المسيحية حول الإسلام هي، في الحقيقة، الوجه الآخر للاستشراق الاستعماري. إذ يدرس باحثون مسيحيون الإسلام لا ليقدّروا بعض تعاليمه وليؤسّسوا حواراً حقيقياً مع أتباعه، وإنما ليُبرزوا دونية «دراساتهم الدينية» بالقياس إلى «لاهوتنا» نحن، لأن الإسلام «دين» بينما المسيحية «إيمان»! [(فلسفياً، قد يرجع هذا الرأي إلى الفيلسوف الألماني فيشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) الذي ميّز بين اللاهوت والدين].

على الجانب المقابل، يتصوّر باحثون مسلمون شكلياً فهوماتهم لتقليدية للخطاب القرآني كنقطة بداية، ويرفضون أي تطوير إيجابي لفلسفتهم المعرفية اللاهوتية. لهذا السبب يقول الفيلسوف الهندي س. رادهاكرشنان: «إن التغيّرات السياسية التي حدثت بتأسيس سيادة محمدية قد حوّلت عقول الناس إلى قوالب محافظة»(١). هنالك أسباب أخلاقية وسياسية اقتصادية، هي في الواقع المعوّقات الرئيسية لقيام حوار حقيقي بين المسيحيين والمسلمين. ولا داعي لذكر أن تصريحات منفلتة مثل: «الإسلام في خطر»، «الإسلام والغرب»، «الإسلام كتابٌ وسيف»، «الإسلام هو الحلّ الوحيد»، و«صراع الحضارات»، هي تصريحات ضارة جداً بالإنسانية. إذ لم تنتج هذه التصريحات غير المسؤولة إلاّ عقولاً مشاغبة، وتعصّباً دينياً، وظلامية معرفية. ففي الواقع، لا يحتاج المسلمون إلى الزعم بأن أي حوار مع المسيحيين هو «مؤامرة تجديفية غربيّة لتدمير الإسلام» كما يدّعي شيوخٌ في مواعظهم العاطفية. كذلك، ليس على المسلمين أن يشتبهوا بأية محاولة صادقة من أجل تسوية تصالحية متبادلة مع المسيحيين إنْ كانوا حقّاً مخلصين في نضالهم من أجل العدل والسلام والحرية. هل يُمكن لمثقف عاقل أن يقبل، مثلاً، الزعم المتعصب لأبي الأعلى المودودي الذي قال «إن أهل الكتاب يتظاهرون بالإيمان بالله واليوم الآخر، إلاّ أنهم في الحقيقة ليسوا كذلك»؟(٢) من تراه المستفيد من مزاعم متحاملة كهذه؟

رغم التطورات النقدية الحاصلة في الدراسات التأويلية، إلا أن الأفكار المسيحية بخصوص الخطاب الإنجيلي وعلاقته بحيثيات اجتماعية تاريخية لا تزال أمراً منوطاً بالمعرفة المفاهيمية. إن المرء ليذكر

---

(١) S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1931), vol. 2, p. 772.

(٢) راجع كذلك ما يقوله المودودي عن اليهود والمسيحيين في تفسيره **تفهيم القرآن**.

هنا هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١)، الذي جعل للفلسفة التأملية الحكم النهائي على المعنى الداخلي للخطاب الإنجيلي. ولذلك اعتقد الفيلسوف الألماني شيلنغ (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) بأنه لا الهنود ولا هيغل كانوا قادرين على فهم وظيفة الله والوحي. في الواقع، لم تكن الظاهرة المسيحية فكرة عقلية فحسب، بل إنها حصيلة نتاج معقّد لحركات وأفكار ثقافية وفلسفية وسياسية، وليست مجرد فكرة تأملية بخصوص الله. بالإضافة إلى ذلك، إن طبيعة الخطاب الإنجيلي نفسها لا تسمح بفصل عوامل تاريخية وسياسات فعلية عن الخطاب الديني. للأسف، يوجد اتجاه عظيم في دوائر أكاديمية وكنسية يركّز فقط على نقاشات مفاهيمية ليحفظ في النهاية بنى اجتماعية وسياسية ظالمة. أقول ذلك لأن الإسلاموية، من ناحية أخرى، تزعم لنفسها تكامل الخطاب القرآني وتطوّره مع التجارب الإنسانية، والمسؤولية عن إحداث تغير عالمي. لهذا يعتقد باحثون مسلمون، وكذلك المثقف الفرنسي روجيه غارودي، أن تراثهم ليس فقط قادراً وحده على نقد التراث «الغربي»، بل كفيل أيضاً بتقديم البديل الجذري. هذا النوع من التفكير قد عُبِّر عنه تعسفياً في مصطلحات غامضة مثل: «الدولة الإسلامية»، و«الدستور الإسلامي»، و«البنوك الإسلامية»، و«الاقتصاد الإسلامي»، و«الأنثروبولوجية الإسلامية»، و«أسلمة المعرفة»، و«التعليم الإسلامي»، وهلمّ جرّاً. لذلك، ثمة حاجة ملحة لإعادة التنظير تحليلياً للأفكار التقليدية، ولتقييم الظاهرتين التاريخيتين المسيحية والإسلامية.

عملياً، ينبغي أن يكون هناك نوعٌ مختارٌ من التقارب الثقافي بين المسيحيين والمسلمين. لا بد من دعم المعرفة الأكاديمية النقدية للمجموعات المسيحية والمسلمة. لذا، لا بد من تأسيس وتقوية البنى التحتية التنظيمية للدراسات المسيحية والإسلامية، وينبغي للقاءات على مستوى عالٍ بين شخصيات مرجعية أن تقود إلى تكثيف وعولمة هذه

الدراسات. من ثم، ينبغي التوصّل إلى إجماع مقبول أو رأي أغلبية عندما تتبلور قيم مشتركة. أضف إلى ذلك، أن تكثيف الروابط الاقتصادية مهمّ أيضاً، كما يتعيّن على مجموعات العمل أن تُدرك أن معرفة ثقافات الآخرين لا غنى عنها من أجل قيام انشغالات بنّاءة بين المسيحيين والمسلمين.

ينبغي إنشاء مؤسّسة مسيحية - إسلامية لتدفع عجلة الدراسات الجدّية بشأن الجماعات المسيحية والإسلامية قُدماً، ولتعمل كمعهد تسهيلي لشبكات عمل تعليمية، وثقافية، واقتصادية، وسياسية وعلمية. ينبغي لنقاشات متبادلة أن تدمج التأثيرات المحلية والعالمية على الأصعدة الاجتماعية والسياسية والثقافية. ويحتاج هذا إلى برامج أبحاث طويلة الأمد تُناقش قضايا عامة وتجلب انتباهاً مناسباً لأساسيات تاريخية، ومن ثم تتحرّك لتخطط تطوراتها المستقبلية ضمن سياق عالمي. والمحاولات المؤسّساتية لعمل أبحاث مشتركة ستثمر في إنشاء مجموعة من الشخصيات المرجعية، مسيحية ومسلمة، فاعلة في إجراء حوارات بنّاءة.

ينبغي إيجاد دراسات تحليلية للتمييز والمفاضلة متعلقة بالمنهجيات المقارنة في العلوم الإنسانية والاجتماعية تمهيداً لإجراء حوارات ثقافية وفكرية. كما ينبغي إيجاد منهجيات مقارنة لدراسات قانونية معنيّة بالحقوق الاقتصادية والفكرية، والحقوق المدنية والإنسانية. وهذا ما يتطلّب بلورة منهجية مناسبة لمساهمات ثقافية عالمية ومحلية في مجالات تطوير المصالح المشتركة، كاستهلاك وتوزيع الطاقة، والتوازن البيئي، والإدارة العمالية. وينبغي لتجارب مكمّلة وإضافية أن تُربط بالأقلمة. لذا ينبغي للمثقفين، مسيحيين ومسلمين، أن يعملوا مع بعضهم بعضاً كشركاء متساوين، وأن يتدارسوا ويحلّلوا قضايا عالمية، لأن المشاكل العالمية يلزمها منهجيات عالمية.

وهذا ما يستلزم معرفة شاملة بالعلاقة بين الاقتصاد والسياسة، وبين السياسة والتنمية. وهكذا، ينبغي للدراسات حول العلاقات المسيحية ـ الإسلامية أن تنجح في تطوير منهجيات تطبيقية متعدّدة المجالات.

وفي الختام، ما هو ردّ المثقف النقدي على الفكرة الدينية القائلة إن «الكلمة المتلوة المكتوبة» أصبحت هي «دستور» التغيير؟ فهل يُسمح للخطاب الديني أن يكون دستوراً قانونياً تشريعياً؟ ربما ما زلنا نتجوّل هائمين في متاهتنا الفكرية، رغم أننا مُطالبون بأن نعمل سوياً من أجل تخفيف مآسي البشرية.

فهرس

نبذة عن المؤلّف

□ **وليم الشريف** أستاذ باحث ومحاضر زائر وكاتب. نال شهادتي بكالوريوس في الفلسفة والعلوم السياسية، وشهادتي دبلوم في إدارة الأعمال والصحافة، وشهادة متقدمة في اللاهوت المسيحي، والدكتوراه في علم الأديان المقارن.

يتقن الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأوردية والفارسية.

في ١٩٨٢ بدأ عمله كمحاضر زائر في العديد من المؤسسات العلمية الآسيوية.

من مقالاته المنشورة بالإنجليزية: "المسيحية والإسلام: مشكلة العدل"، "الحرب: لعبة القوي"، "الأزمة البيئية والسياسة الدولية"، "الوحي الإسلامي والمسيحية"، "المسيحية والإسلام: نحو حوار حضاري"، "عملية السلام في الشرق الأوسط"، "الحركة النسائية المصرية"، "الاستشراق الألماني".

يعيش وليم الشريف مع أسرته في بريطانيا، وهو حالياً متفرغ للكتابة.

مطبعة دار الكتب - شارع معدان الحكيم - مقابل ال BHV - بناية البارادايز - ٨٥٣٧٥٣ / ٠١
جميع أنواع الطباعة والتصميم (شعارنا النوعية والوقت)

١٢٩٨/٠٠/١٥٠٠

ISBN: 9953 - 410 - 05 - 4

المسيحية، الإسلام والنقد العلماني

□ يدعو هذا الكتاب المثقفين إلى إعادة التفكير بالظاهرتين المسيحية والإسلامية من أجل السلام والعدل والحرية في بلادنا وفي العالم. إذ لا بدّ من إعادة النظر في الأسس المنهجية والمعرفية لما يُسمى بـ«الحوار المسيحي ـ الإسلامي»، إذا أردنا بلوغ هذه الغايات النبيلة.

□ لقد فشلت جميع مؤتمرات الحوار المسيحي ـ الإسلامي حتى الآن لأنها رفضت أن تُناقش المصداقية التاريخية والأخلاقية للديانتين التاريخيتين: المسيحية والإسلام. فجئنا في هذا الكتاب ننتقد أفكاراً مسيحية نراها تعيق الحوار المنشود، ونتصدى للإسلاموية التي تريد أن تجعل الإسلام فكرةً وممارسةً أيديولوجية ليس إلاّ. ولئن كُنا لا ننساق مع العلمانوية التي تبغي القضاء على فكرة الدين حتى كموضوع ثقافي علمي، إلا أننا نشدّد على أهمية النقد العلماني من أجل فهم أفضل لعالمنا المعاصر.

□ لذلك، كان موقفنا مَوقفاً نقدياً موضوعياً وشفّافاً إلى أبعد الحدود سواء بالنسبة إلى الجماعات الدينية التي ترفض أية مناقشة لعقائدها الدينية، أو بالنسبة للعلمانويين أنفسهم الذين يظنون أن إيجاد حلول جذرية لمشاكل الأديان التقليدية مضيعة للوقت. ومن هنا جِدّة وفرادة هذا الكتاب، على ما نظن.

المؤلّف

دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت